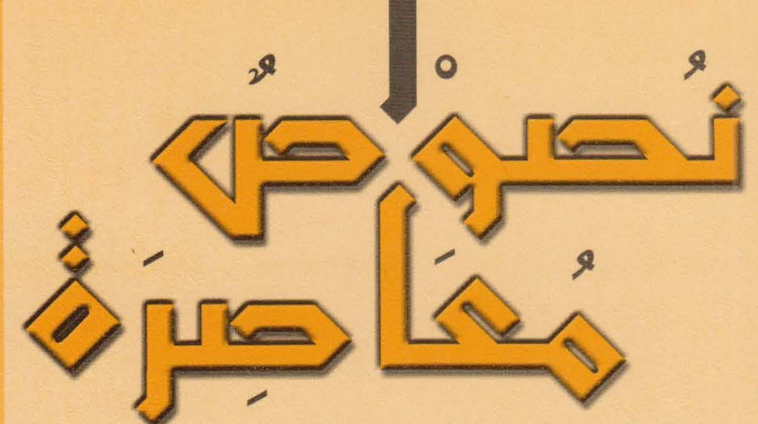




السنة الثانية - العدد الثامن - خريف ٢٠٠٦م - ١٤٢٧هـ

ملف العدد

الشعائر الحسينيّة التاريخ، الجدل والمواقف (١)

دراسات

قراءات

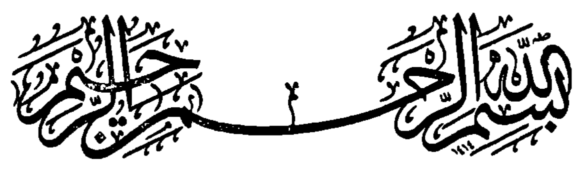


نصوص معاصرة

فصلية تعنى بالفكر الديني المعاصر
تصدر عن مركز البحوث المعاصرة في بيروت
العدد الثامن، السنة الثانية، خريف ٢٠٠٦م، ١٤٢٧هـ

البطاقة وشروط النشر

- نصوص معاصرة، مجلة فصلية تعنى ـ فقط ـ بترجمة النتاج الفكري الإيراني إلى القارئ العربي.
- ترحب المجلّة بمساهمات الباحثين الإيرانيين في مجالات الفكر الإسلامي المعاصر، والتاريخ، والأدب، والتراث، ومراجعات الكتب، والمناقشات.
- يشترط في المادة المرسلة أن تلتزم بأصول البحث العلمي على مختلف المستويات: المنهج، المنهجية، التوثيق، وأن لا تكون قد نشرت أو أرسلت للنشر في كتاب أو دورية عربية أخرى.
- تخضع المادة المرسلة لمراجعة هيئة التحرير، ولا تعاد إلى صاحبها، نشرت أم لم تنشر.
- للمجلة حقّ إعادة نشر المواد المنشورة منفصلةً أو ضمن كتاب.
- ما تنشره المجلة لا يعبّر بالضرورة عن وجهة نظرها.
- يخضع ترتيب المواد المنشورة لاعتبارات فنية بحتة.



فصلية فكرية

تعنى بالفكر الديني المعاصر

تصدر عن مركز البحوث المعاصرة

☐ المراسلات

لبنان ـ بيروت ـ ص. ب : ٣٢٧ / ٢٥

www.nosos.net

البريد الالكتروني info@nosos.net

☐ التنفيذ الطباعي ومركز النشر :

مؤسسة دلتا للطباعة والنشر، بيروت ـ لبنان

تلفاكس : ٠٠٩٦١٥٤٦٤٥٢٠

البريد الالكتروني : deltapress@terra.net.ib

☐ وكلاء التوزيع

- لبنان، بيروت، الضاحية، شارع الرويس دار المحجة البيضاء هاتف: ٦٨٩٤٩٦ (٩٦١٣+)
- مملكة البحرين، شركة دار الوسط للنشر والتوزيع.هاتف: ١٧٥٩٦٩٦٩(٩٧٣+)
- جمهورية مصر العربية، مؤسسة الأهرام، القاهرة، شارع الجلاء، هاتف: ٢٦٦٥٣٩٤
- العراق دار العارف للمطبوعات، النجف الأشرف، هاتف: ٣٧٠٦٣٦ (٩٦٤٣٣+)
- الإمارات العربية المتحدة، دار الحكمة، دبي، هاتف: ٢٦٦٥٣٩٤
- المغرب، الشركة الشريفية للتوزيع والصحف (سوشبرس)، الدار البيضاء، هاتف: ٠٢٢٤٠٠٢٢٣
- الأردن، شركة وكالة التوزيع الأردنية، عمان، تلاع العلي، شارع خليل السالم، هاتف: ٥٣٥٨٨٥٥
- سوريا، مكتبة دار الحسنين، دمشق، السيدة زينب، هاتف: ٦٤٧٠٦٥٤ (٩٦٥+)
- إيران، قم، مكتبة الهاشمي، كذرخان، هاتف: ٧٧٤٣٥٤٣ (٩٨٢٥١+)
- شبكة الانترنت، مكتبة النيل والفرات : http://www.neelwafurat.com
- بريطانيا وأوروبا، دار الحكمة للطباعة والنشر والتوزيع، Chalton Street ٨٨ United Kingdom . London NW١ ١HJ Tel: (+٤٤٢٠) ٧٣٨٣٤٠٣٧

محتويات العدد

العدد الثامن. خريف ٢٠٠٦م ـ ١٤٢٧هـ

دراسات:

قراءات:

* * *

المقدس والدين، العلاقة الإيجابية والسلبية

حيدر حب الله

المقدس والدين مفهومان مترابطان تاريخياً؛ فدائماً نجد الدين ممزوجاً ببعض المقدّسات، كما نجد المقدّس تضفى عليه مقولاتٌ دينية، ولعلّك لا تجد ديناً لا مقدّس فيه، وقد ظلّ هذا التصاحب بين الدين والمقدّس قوياً حاضراً، حتى كاد لا يتصوّر الدين بلا مقدّس، وسنحاول هنا أخذ موقع نطلّ منه على هذا الموضوع باختصار شديد.

١ ـ ما هو مفهوم المقدّس؟

إذا أردنا أن نعرّف مقولة «المقدّس» التي نعنيها هنا، نجدها تحمل أحد مدلولين، وربما حملت مداليل أخرى أيضاً، وهذان المدلولان هما:

الأول: العصيان على الفهم، فالأمر المقدّس أو القدسي هو الأمر الذي لا نفهمه ولا نعيه وعياً عقلانياً في بُنيته الداخلية، وإن كان أصل وجوده قد ثبت لدينا بدليل عقلي وطبق تصوّرات عقلانية، فمثلاً «الله» أمرٌ مقدّس، بمعنى أننا لا نفهمه ولا ندرك ذاته ولا كُنهه، نعم نحن استطعنا أن نتعقّل مبدأ وجوده عبر معطيات عقلانية، سيقت على نهج البراهين الفلسفية أو الكلامية أو.. هذا اللون من الأشياء تسمّى مقدّسات في الوعي الديني، ومن الطبيعي أنه ليس كل شيء لا نفهمه هو مقدّس، بل من أبرز ميزات المقدّس أو الأوصاف التي تلتصق كثيراً به هو وصف التعالي عن الفهم، وإلاّ فقد نعرف أنّ الشمس موجودة لكننا لا ندرك تكوينها وعناصرها و.. لكنّ هذا لا يصيّرها ـ لوحده ـ مقدّسةً؛ لأنّ معرفتنا هنا لا تجعل وعيها أمراً صعباً، أقرب إلى المستحيل.

الثاني: التعالي عن النقد، ومعنى ذلك أنّ المقدّس في الدائرة الدينية لا يمكن

نقده أو إبطال معطياته، سواء استطعنا وعيها لكنها لم تقنعنا، أو أننا لم نعيها وندركها إدراكاً عقلانياً من الأول، فإذا قال النبي ﷺ ـ مثلاً ـ : عليكم إقامة الصلاة خمس مرات في اليوم، فهذا أمرٌ قد لا نعي مبرراته، ولا نفهم طبيعته، ولهذا لا مجال للحديث عن قناعتنا بصوابية هذا الوجوب والإلزام أو عدمها؛ لأن المفروض أن المعطيات التي برّرت هذا الوجوب لم تتضح لنا بعدُ، كي نحكم عليها بأنها صائبة أو غير صائبة، وعلى الخط عينه، أن يخبرنا النبي بأنه رأى العرش، ولا نعي نحن ما هو العرش وعياً عقلانياً، ففي هذه الحالات علينا التصديق والتسليم ﴿وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيماً﴾، هذا ما يجعل النبي مقدّساً في الدين، أي أنّه يتعالى ـ في قوله وسلوكه ـ عن النقد؛ فلا يمكننا نقده حتى لو لم نقتنع قناعةً عقلانية بما يقول، بل قناعتنا تنبع من كونه مقدّساً، ولولا ذلك لما اقتنعنا.

هذه أبرز الصفات التي تلاصق ـ عادةً ـ المقدّس في دائرة الدين.

٢ ـ من هنا، يمتاز مفهوم المقدّس عن مفهوم المحترَم؛ فإن الاحترام غير التقديس؛ إذ بإمكانه دوماً أن يجامع إمكانية النقد وقدرة الفهم، فأيّ دعوة لإدخال مقولٍ ما في دائرة المقدّس، لا تعني فقط الدعوة إلى احترامه، بل تتخطّى ذلك إلى أمور زائدة وإضافية.

وهذا خطأ كثيراً ما يحصل، فيتصوّر الذي يريد أن نحترم شخصاً ما أنّ إعلانه مقدّساً دينياً معناه الدعوة لاحترامه، مع أن هذا الإعلان ينطوي على ما هو ازيد، كما أن من يلغي أو يدعو إلى إلغاء قداسةٍ ما، قد يُتصوّر كلامُه دعوةً إلى إسقاط الحرمة والاحترام، وإلى هتك الأمور وتسيّبها، وكلاهما خاطئ، فالدعوة إلى إسقاط قداسة شيء ما لا تعني سوى جعله في دائرة النقد من جهة، وفي إطار الوعي العقلاني، بحيث يخضع للعقلانية البشرية لتحكم عليه سلباً أو إيجاباً، هنا أو هناك، وفقاً لما تراه من أسس علمية صحيحة، من جهة أخرى.

٣ ـ والذي يحصل في الحياة الدينية هو توسعة المقدّس وتعميم القداسة على أشياء أو مفاهيم أو أفراد أو.. ليست في الدين مقدّسةً، أو قد نختلف في قدسيّتها فيه أو في غيره، وسأقدّم نماذج لعملية تعميم التقديس، سواء في الوسط الديني المحافظ أو في الوسط الحداثي المعاصر.

يعمّم الوسط الديني المحافظ مفهومَ القداسة أحياناً إلى أشخاص ليسوا مقدّسين أو يجعلهم مقدّسين حكماً وإن لم يكونوا مقدّسين حقيقةً عنده، فمثلاً علماء الدين القدامى أو مراجع الدين، ينظر بعض الناس إليهم بوصفهم مقدّسين يتعالون عن النقد، مع أنّه لا دليل - حتى ديني - يؤكّد ذلك فيهم، فإن الأدلّة التي دلّت على لزوم التقليد، لا تعطي سوى رجوع الجاهل في شيء إلى العالم به، ولا يعني ذلك أنه لا إمكانية لنقد الجاهل للعالم أو لفهمه بقطع النظر عن الصواب والخطأ، وأحياناً يحصل أن لا يُجعل هؤلاء مقدّسون أبداً، وإنما تكون هناك عملية ربط بينهم وبين مصالح الدين العليا، مما يعقّد من ممارسة حقّ النقد في حقهم، فمثلاً قد يُقال لك: لا مانع من نقد هذا العالم الكبير الفلاني، لكنك إذا كتبت مقالةً في صحيفة وعنوانها: «نقد تجربة المرجع...» جرى تصوير ذلك في غير صلاح حال الدين، فيمنع هذا الأمر لهذا السبب، وهذا وإن لم يكن تقديساً حقيقياً، لكنه من الناحية العملية درجةٌ من التقديس الذي يعقّد أيّ حركة نقدية، مع أنّ النقد علمي وهادئ وأمين.

هذا هو التقديس العملي أو التقديس الحُكمي غير الحقيقي، وأمثلته قد لا تعدّ ولا تحصى، إنّ هذا الربط بين كتابٍ ما وبين الدين، أو بين شخص ما وبين الدين، أو بين جهةٍ ما وبين الدين، قد يثقل كاهل الدين ويعقّد آليات التعامل مع هذا الكتاب أو الشخص أو الجهة، لقد تصوّر كثيرٌ من أهل السنّة أن نقد صحيح البخاري سيؤدي إلى هدم الدين، فكانوا يمنعون ذلك - ولو منعاً اجتماعياً - فتحوّل هذا الكتاب إلى مقدّس عملي يصعب نقده والتعاطي العقلاني معه، وليس هو سوى كتاب لشخص كانت له قناعاته، وربما اعتمد مناهج في التعاطي مع الروايات لم نعد نؤمن بها اليوم، وهكذا الحال في بعض الأوساط الشيعية المحدودة مع مثل كتاب «بحار الأنوار» للمجلسي.

ويبلغ الأمر أن يفهم احتمالك لأمرٍ سلبي في هذا العالم أو ذاك إهانةً له، فعندما تقول: لعلّ بعض المرجعيات الدينية تصدر فتاوى تكفيرية لتحمي نفسها من النقد، فإنّ هذا يعدّ إهانةً حتى لو كان بصيغة لعلّ، وكان موجّهاً للبعض الذي هو مهملٌ في الجملة، مع أنه لا يُقصد بهذه الجملة إطلاقاً أيّ إهانةٍ أو تجريح لمراجع الدين، والعياذ بالله.

أكثر من ذلك، عندما يطلّ الإنسان في حركة رصد مواقف العلماء، على مواقفهم من بعضهم، ونقدهم اللاذع لبعضهم البعض، ثم يريد أن يجعل ذلك منطلقاً لعدم غرابة النقد، فهو متداول في أوساط العلماء، بل قد يكون قاسياً جداً أحياناً، نجد أن هناك تصويراً يقول: هؤلاء علماء فيحقّ لهم أن يقولوا ما قالوا، وهم أدرى وأعرف، لكن لا يصحّ جعلها سيرةً وسنّة بيد الناس، وهذا هو عينه أحد أبعاد التقديس، أي إنّ هؤلاء يحقّ لهم ونحن لا ندري، على طريقة: قتل سيدنا يزيد سيدنا الحسين بن علي.

هذه النماذج التي نعتقد أنها خاطئة، لا تضمن سلامة وضع المؤسّسة الدينية، إنما الذي يضمنها أن تعتاد المؤسّسة المذكورة على حياة النقد، وتعمل ضمن مناخه، ففي حياتنا رأينا حركات إسلامية اعتبرت نهاية الدين في وجود حريّة نقد الدين في المجتمع، لكننا رأينا أيضاً حركات إسلامية فاعلة جداً نمت وترعرعت وتأقلمت ونجحت وانتصرت وبهرت العالم في مناخ تعدّدي نقدي لا توجد فيه مثل هذه الأمور، وفي ظل مجتمع منفتح، فهي النفسُ ما عوّدتها تتعود.

ومن الطبيعي أنّه لا يُقصد أن تصبح الشخصيات الدينية أو الكتب ألعوبةً بيد هذه الجماعة أو تلك من عامة الناس، يتطاولون عليها ساعة يحلو لهم وفي أيّ وقت يحبّون، بل المقصود هو النقد الأخلاقي والهادئ والأمين والمفتوح، ليس في الغرف المغلقة ولا في الجلسات الخاصّة فحسب.

أما على صعيد مقدّسات الفريق الحداثي، فهو الآخر يجعل رجالاته عباقرة الكون وآلهة الفكر، وكلّ الناس سرابٌ وهراء، حتى لو أردت نقدها لم تجد سوى اللوم أو الاستهزاء أو السخرية، كذلك نجد أن بعض مقولات هذا الفكر صار من المحرّم اللامفكّر فيه، بحيث لا يمكن للإنسان أن يناقش فيها، وكأنه يريد إعادة الفكر إلى عصور التخلّف.

وإذا كان الفكر التراثي يربط بين الأشخاص والدين، فإن الفكر الحداثي يربط بين أشخاصه ومقولاته وبين التقدّم والعقل والوعي والإنسانية، فإذا عارضت أو انتقدت تلك الأفكار فأنت ضدّ العقل، وضدّ الإنسانية، وأنت تدعو للتخلّف، هذا هو الحَجْر الثقافي والاجتماعي، كلٌّ بلغته، وكلٌّ على طريقته.

وإذا رغبت في نقد مفكّر من مفكّري هذا الطرف بدأت عملية التهويل، وأنّ ذلك يحتاج لعُدد معرفية هائلة، في محاولة للترويع النفسي، دون أن نبخس المعرفة هنا أو هناك حقّها وضروراتها ورجالها.

٤ ـ لكن مع ذلك كلّه، يجب أن لا ننسى أنّ وجود المقدّس في الحياة من دواعي الطمأنينة، وله حاجته التربوية، وقد أشرنا في موضعٍ آخر إلى مدى ضرورة وجود المقدّس، لكنه المقدّس الذي أوصلتنا المعطيات العلمية إليه، لا المقدّس الذي لا يوجد عليه سوى استنسابات أو استمزاجات فحسب، إلى أيّ جهةٍ انتمى.

من هنا، وبعيداً عن الصراع السياسي والصدام الحالي القائم بين الغرب والشرق، نلاحظ أن بعض المسلمين صار حسّاساً من النقد على مقدّساته في الغرب، بحيث أوجب ذلك إرباكاً أو بات يخلق أحياناً أزمةً في علاقات الغرب والشرق، نعم، إهانة المقدّسات وهتك حرمتها لابدّ أن يكون مبدأ محظوراً، وقد سعى بعض المسلمين ـ مشكوراً ـ لإقرار ذلك مبدأ في العلاقات الدولية يُلزم دول العالم، ونحن لا تغيب عنّا صورة الغرب المتهكّم بمقدّسات الآخرين التي لا تلتقي مع مصالحه، نعم مقدّسات اليهود التي تلتقي مع مصالحه تصبح مقدّساً عالمياً، حتى لو كانت قضيةً تاريخية بسيطة مثل قضية المحرقة، والتي لا تمثل مقدّساً حتى في الديانة اليهودية نفسها..

لكن مع ذلك كلّه، يجب أن لا يتعاطى المسلمون بسلبية مع نقد الآخر للإسلام، فليس كل نقد نصوّره إهانةً ونزهق أنفسنا في التعامل معها، فهذا النقد كان ولا يزال موجوداً في الغرب منذ ظهور الإسلام، وإذا أردنا أن نقف عند كلّ نقد ونصوّره إهانةً أو نصوّر بعض الانتقادات إهانةً، لبقيت حياتنا في إطار هذا الصخب، ألسنا في كتاباتنا ـ نحن المسلمين ـ نكتب بما لو كنّا مكان الآخرين لاعتبروها إهانة؟ فالمفروض ضبط هذه المفاهيم حتى لا تذهب يميناً وشمالاً، فتمنع الحريات الفكرية من جهة، أو تهان المقدّسات وتخدش المشاعر من جهة أخرى.

وفي السياق نفسه، وإن بشكل مخفّف، اعتبارنا في بعض الأحيان كل ما يقوله الآخر نقداً على بعض المفاهيم التي نحملها أنه مؤامرة، وأنه نابع عن خبث وجهالة وحقد و... إن إدخال البحث العلمي في هذه السياقات يفقده قدرة الفهم الصحيح، ويعيقه عن اكتشاف خطئه في مرآة غيره، لقد ظلّت هذه حالنا في التعامل

مع المستشرقين الغربيين والشرقيين، فحجبنا عن أنفسنا بعض ملامح الحقّ عندما أغمضنا أعيننا عن سماع الآخر، يجب أن لا يصدق في حقنا ـ بعد التجريد التام للآية عن موردها ـ قول الله تعالى: ﴿وَإِنِّي كُلَّمَا دَعَوْتُهُمْ لِتَغْفِرَ لَهُمْ جَعَلُوا أَصَابِعَهُمْ فِي آذَانِهِمْ وَاسْتَغْشَوْا ثِيَابَهُمْ وَأَصَرُّوا وَاسْتَكْبَرُوا اسْتِكْبَاراً﴾ (نوح : ٧)، فوضع الأصابع في الآذان صورة حسية لمفهوم الحجب، أي حجب الذات عن سماع الآخر، وهي صورة قد تتعالى لتأخذ أشكالاً مجرّدة عندما نضع في العقل مفاهيم تجعل السماع التكويني كأنه لا شيء.

لا يشك أحد في وجود منطق للمؤامرة والحقد و.. عند الآخر لكن:

أولاً: هل هناك قاعدة عامة في هذا المجال؟ وما هو دليلنا على هذه القاعدة العامة؟ ألسنا مخاطبين في القرآن الكريم بقوله تعالى: ﴿وَلاَ يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَآنُ قَوْمٍ عَلَى أَلاَّ تَعْدِلُوا اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى﴾ (المائدة : ٨)، فإذا كان هذا هو المنطق القرآني، إذاً هل هناك قاعدة تسامح في التجنّي على الآخرين دوماً، كما هي الثقافة شبه المهيمنة في وسطنا الديني؟! إن العدالة هي المعيار ليس في تعاملنا مع المسلمين فحسب، بل في تعاملنا مع غيرهم أيضاً، فقد وصف الله المؤمنين بالأشداء على الكفار لكنه لم يصفهم بظالميهم، وهذه نقطة جديرة بالملاحظة حتى لا نأخذ من حماية المقدسات شعاراً لممارسة الظلم حتى على الكافرين.

ثانياً: حتى لو كان هدف الآخر أو دافعه هو الحقد والضغينة، هل الصحيح أن نستخدم معه المنطق نفسه الذي نحاسبه عليه؟! إن المهم هو قيمة الفكر. وكلامنا هنا في ساحة الفكر والثقافة والمعرفة ـ ودرجة معطياته، سواء كان ضعيفاً أو قوياً، ونحاكم المعرفة ـ ولو كانت ذات شكل معرفي ـ بمعرفة مقابلة ذات أدوات معرفية بكل ما تحمل المعرفة من قيم أخلاقية.

أعتقد أنه بهذا السبيل نرقى بمعرفتنا وعلمنا ومؤسّساتنا الفكرية والدينية إلى شكل أكثر حضاريةً وأقلّ مأساويةً ممّا نشهده اليوم، إن شاء الله تعالى.

﴿وَعِبَادُ الرَّحْمَنِ الَّذِينَ يَمْشُونَ عَلَى الأَرْضِ هَوْناً وَإِذَا خَاطَبَهُمُ الْجَاهِلُونَ قَالُوا سَلاَماً﴾.
[لقمان: ٦٣].

العزاء، سنة دينية أم فعل اجتماعي؟
القسم الأول

السيد حسن إسلامي(*)
ترجمة: حيدر حب الله

مدخل لإثارة الموضوع

يمكن ـ من جهةٍ من الجهات ـ اعتبار تاريخ الفكر الشيعي في القرن الأخير جهداً يعمل على إعادة بناء المفاهيم الشيعية وإعادة شرح وتفسير المعتقدات والتعاليم الإماميّة بلغة عصرية معاصرة، وقد شمل هذا الجهد الكبير مساحات فكرية مختلفة، فمن المسائل الفقهية الحقوقية إلى القضايا الكلامية، ومن موضوعات التاريخ إلى الشؤون الثقافية، وتعدّ بعض النتاجات التي قدّمها أكبر وأقوى مفكري الشيعة في العقود الأخيرة، مثل كاشف الغطاء، وشرف الدين، والبلاغي، والعلامة الطباطبائي، والمطهري، وشريعتي (الأب والابن)، مساجلات محكمة تهدف الدفاعَ عن التعاليم الشيعية، أو محاولات لاستبعاد سوء الفهم السائد في هذا المجال.

ولكي نقدّم مثالاً على هذه النتاجات، يمكن ذكر كتاب «النص والاجتهاد» لعبد الحسين شرف الدين، و «الشيعة في الإسلام» للطباطبائي، و«نظام حقوق المرأة في الإسلام» للمطهري، فبعض هذه الأعمال يحوي إطلالةً على الماضي ويسعى لإعادة قراءة الملفات الجديدة بعين عصرية، مثل مجادلات شرف الدين مع شيخ الأزهر، أما

(*) باحث في الفكر الديني، متخصّص في مباحث الاستنساخ، وأحد نقاد المدرسة التفكيكية في إيران.

بعضها الآخر فيستهدف تقديم صورة مقبولة ومرضية لبعض الأحكام التقليدية في الفقه الشيعي، مثل كتاب «نظام حقوق المرأة في الإسلام» أو «مسألة الحجاب» للمطهري، وبعضها يحمل صبغةً فقهية فيما بعضها الآخر تطفو عليه الصبغة الفلسفية والكلامية، إلا أنه وفي هذا الوسط كانت ـ وما تزال ـ هناك مسألتان تقعان في قلب هذه الجهود وهما: فلسفة الثورة الحسينية، والاعتراف بالعزاء ومراسمه.

إنّ هاتين المسألتين مرتبطتان ببعضهما البعض، كما تختلفان اختلافاً جذرياً عن سائر القضايا الأخرى، فهنا لا يوجد النقض والإبرام الموجودان في القضايا الكلامية أو الفقهية، كي يتسنّى عبر العينية النسبية أن نسير مع خطّ استدلالي معها والوصول عبر ذلك إلى نتيجة، أيّ نتيجةٍ كانت، وهنا تكون الكلمة لأقوى العواطف، وأولئك الذين ولجوا هذا البحث، تعلّقوا بموضوعهم بشدّة، وأبدوه جلياً.

من حيث الأساس، إن تصوّر المذهب الشيعي دون الأخذ بعين الاعتبار قيام سيّد الشهداء وما يتعلّق بذلك، غير ممكن، فالشيعي من أيّ نوعٍ كان، وإلى أي ميول فقهية وغير فقهية انتمى، يجعل ـ في نهاية المطاف ـ ثورة عاشوراء جزءاً من أسس أفكاره وعقائده الدينية، ولا يمكنه التفكير خارجها، فيما قد يتسنّى لأكثر الشيعة أن لا يملكوا صورةً واضحة عن عقائدهم، بل قد لا يمكنهم ممارسة التأمل فيها، ولو بقدرٍ ضئيل، فهذه المسألة تعدّ جزءاً من أساسيات معتقداتهم وكل واحد منهم له تصوّره عنها طبقاً لحالته وطاقته.

إنّ هذه الخصوصية هي التي جعلت موضوع الثورة الحسينية منفصلاً عن سائر الموضوعات الفكرية الأخرى، فسائر المسائل لها جانب مدرسي في الغالب، تطرح وتتداول في أوساط خاصّة، أما مسألة الثورة الحسينية وتقديرها وتعظيمها فهي أمر خارج عن مجالات البحث العلمي، لتتحوّل إلى قضية عامة ويومية وعصرية. إن نظرةً إلى الكتب التي صنّفت حول الثورة الحسينية تدلّل على هذا الأمر بوضوح؛ حيث نجد بين الكتّاب الذين ساهموا في التدوين حول هذه الثورة تنوّعاً ملفتاً؛ فهم بين فقيه ومؤرّخ، ومفسّر وحقوقي، وعلى سبيل المثال، ومع عدم حسبان أهميّة المؤلفين أو ترتيبهم وتصنيفهم، نجد أنّ كل واحد منهم ينتمي إلى دائرة فكرية مختلفة، ولديه اختصاصات متنوّعة، مثل: محمّد تقي شريعتي، وإبراهيم آيتي، ولطف الله الصافي،

ومرتضى مطهري، وعلي شريعتي، وفضل الله الكمباني، وحسن الصدر، ونعمة الله صالحي، والسيد حسن الشيرازي، وهاشم رسول محلاتي، ومحمد حسين فضل الله.

إنّ هذا الأمر، قد يكون بركةً وخيراً من جهة؛ ذلك أنه يحوّل الأمر إلى همّ شيعي وقضية شيعية عامة، إلا أنه ـ من جهة ثانية ـ يفتح المجال لممارسة تضليل للعوام محتمل؛ ولذلك نجد أن كل من اشتغل بهذا البحث وقدّم رؤيةً مختلفة ـ ولو قليلاً ـ عما هو رائج وتقليدي، وعن الصورة الأرثوذوكسية للثورة الحسينية.. اتّهم تلقائياً بالتأثر بالوهابية، وأنه صنيعة الاستعمار، وعدوّ التشيع، وفي النهاية، صعوبة إجراء دراسات ممنهجة وعلمية في هذا المجال من جانب الباحثين عن الحقيقة.

١ ـ معضلة «الشهيد الخالد»

إن المساجلات التي وقعت في العقود الثلاثة الأخيرة حول فلسفة قيام سيّد الشهداء تعدّ شاهداً واضحاً على ما نقول، ففي مقابل النظرية المهيمنة التي ترى أن الإمام الحسين عليه السلام إنما ثار لكي يستشهد عالماً بنهايته ونهاية أهل بيته.. نشر صالحي نجف آبادي، وهو من فضلاء الحوزة العلمية في مدينة قم، نتيجةَ بحثه وتتبعه لسبع سنوات في كتاب حمل عنوان «الشهيد الخالد، الحسين بن علي عليه السلام»، وذلك في أواخر عام ١٣٤٩هـ.ش/١٩٧٠م مقدّماً فيه تفسيراً آخر عن علّة الثورة الحسينية، وقد حذّر في مطلع كتابه قرّاءَه من ممارسة أي أحكام مسبقة، وذلك في مدخل حمل عنوان «العقدة المحلولة» مشيراً إلى أنه عقب ذلك توصّل إلى تفسير جديد لهذه الحركة التاريخية العظيمة والمقدّسة، إنه يقول: «مضت سنوات أسمعهم يقولون: لقد خرج الحسين كي يسيل دمه وتسبى نساؤه، وكنت دوماً ارتعش من هذا الكلام، وانزعج منه، وأقول في نفسي: لماذا يقوم إمامٌ يجب أن تغلي الدماء المقدّسة الحارة في عروقه، ويمنح المجتمع الإنساني حرارةً ودفئاً، ويتحرك، وينير، ويكون دعماً للإسلام والمسلمين.. لماذا يسفك بيده دمه الطاهر الحارّ على التراب، ويحرم العالم الإسلامي من مثل هذا القائد العظيم؟!»[1].

وقد عمد صالحي نجف آبادي في مقدّمة الكتاب إلى تشريح النظريات المختلفة التي تتحدّث عن ثورة الإمام الحسين. وقد كانت هناك نظريّتان إفراطيتان هما:

النظرية التي طرحها بعض أهل السنّة، وادعى على أساسها أن ثورة الحسين لم تكن ثورةً محكمة ومدروسة، وأن الإمام الحسين عليه السلام قد أخطأ في حساباته، وتقابل هذه النظرية نظريةٌ أخرى طرحها جمعٌ من الكتّاب الشيعة وأبانوا عن معالمها، وهي تقوم على مبدأ يقول: إن قيام الحسين عليه السلام لم يكن تابعاً لمحاسبات ودراسات سائدة ومتعارفة وعقلانية، وإنما تصدّى لذلك اتباعاً لأمرٍ إلهي، وليس لأحد في هذا المجال النقاش والسؤال.

ويستنتج صالحي نجف آبادي من ذلك، فيقول: «طبقاً لهذا المنطق، كانت للحسين عليه السلام أوامر إلهية أن يقتل نفسه، فيصل بذلك إلى نيل الثواب العظيم، وليس لأحد الحقّ في أن يقوم بأيّ دراسات أو حوارات حول هذا الموضوع»(٢).

ولكي يؤيّد هذا الأمر نقل نجف آبادي عن السيّد ابن طاووس قوله: «وإنما التعبّد به (أي القتل) من أبلغ درجات السعادة»(٣).

إلا أنّ أياً من هذين التفسيرين ـ سيما الثاني ـ لم يحظ بقبول صالحي نجف آبادي، وقد سعى عبر هذا الكتاب مفصّلاً وعبر تحليل النصوص التاريخية والخدش في بعض المفروضات المسبقة، لكي يقدّم نظريةً بديلة في هذا المضمار. وقد توصّل ـ عبر سلسلة من المقدمات التي طرحها ـ إلى أنه قد توفرت بعد وفاة معاوية، فرصة ومناخ ملائمان لتشكيل حكومة إسلامية «وهنا أحسّ الإمام عليه السلام بالمسؤولية أكثر، ورأى واجباً عليه أن يُقدم على ذلك بهدف إحياء الإسلام ويُغيّر ـ عبر إقامة دولة قويّة ـ الوضعَ القائم، فيحرّر الإسلام والمسلمين من قبضة الاستبداد الأسود»(٤).

وقد طبع هذا الكتاب مع تقريظين لعالمين دينيّين بارزين، دافعا عن محتواه دفاعاً شديداً، وإن تراجع أحدهما ـ حسب الظاهر ـ عن تقريظه فيما بعد.

إنّ هذا التفسير ـ وبعيداً عن النتائج السياسية له والمسؤوليات التي ألقيت على عاتق أنصار الحسين ـ يتعارض بشكل رئيس مع التفسير التقليدي السائد في الأوساط الشيعية، لسببين:

أحدهما: لاجرم أنّ هذا التفسير يضطرّ الباحث لملامسة مسألة كلامية، فمن وجهة نظر الشيعة، للإمام علمٌ لدنّي، وهو يعرف عبر هذا العلم غير الكسبي المستقبلَ كما يعرف الماضي، ونتيجة ذلك فإذا ادّعينا أن الإمام الحسين كان يقصد بحركته

إقامة دولة دينية، فإنّ هذا يستبطن أنه لم يكن على علم بنتائج تلك الحركة وما ينتظره فيها، وهذا ما يؤدّي إلى نفي علم الإمام.

ثانيهما: إنّ هناك روايات متعدّدة في هذا المجال تحتوي على مضمون رئيس لها، وهي تقضي بأنّه كان من المقرّر أن يستشهد الحسين عليه السلام في كربلاء، والمؤيد لهذه الروايات، ما قاله النبي صلى الله عليه وآله للإمام الحسين في الرؤيا: «إن الله شاء أن يراك قتيلاً».

ردود الأفعال على كتاب «الشهيد الخالد»

لهذا السبب، أدّى هذا الكتاب ـ وبسرعة ـ إلى ظهور ردود أفعال ما تزال متواصلة إلى عصرنا الحاضر، فمعارضو هذه النظرية، اتجهوا تارةً إلى النصوص التاريخيّة للكشف عن نقصٍ أو عيب فيها، فيما اتجهوا تارةً أخرى إلى مسألة علم الإمام، وثالثة إلى إبداء تناقض داخلي في النظرية نفسها.

لقد ألّف آية الله الصافي الكلبايكاني في ردّ كتاب «الشهيد الخالد» كتاباً حمل عنوان «حسين عليه السلام شهيد آكاه ورهبر نجات بخش إسلام» يحوي على ما يقرب من خمسمائة صفحة، وادّعى فيه أن «أساس كتاب الشهيد الخالد باطل»[٥]، وبعد استعراضه الروايات ذات الصلة توصّل إلى نتيجة تقول: «إنّ صريح الأخبار على أنّ الإمام الحسين عليه السلام لم يكن في مخطّطه الثورة لإقامة دولة إسلامية، وإنما كان هدفه الثورة والشهادة، وقد كان عالماً بهذا الأمر»[٦]، ومن وجهة نظره «إنّ البحث في مساجلات حول كتاب الشهيد الخالد مما لا يؤدي سوى إلى إلقاء الحطب على النار؛ فما هي فائدة ونتيجته؟ وما هو الداء الذي تعالجه؟»[٧]، لكن مع ذلك، يرى أن هناك مبررات لذلك وهي: «أن موضوع سيّد الشهداء عليه السلام فيه علاقة عشق ومحبّة عند الجميع، وإن ثورته تقع محلّ اهتمام عامة الشيعة على مدار العام، ومن ثم لا يمكن لأي شخص أن يظل ساكتاً محايداً أمام هذا الكتاب (الشهيد الخالد) ويلتزم الصمت وعدم الكلام»[٨].

بدوره كتب علي بناه الاشتهاري في ردّ الشهيد الخالد كتاباً أسماه «هفت ساله جرا صدا در آورد»، في أكثر من أربعمائة صفحة على أساس «أنه لو أن مؤلّف كتاب الشهيد الخالد، وبدل أن يصرف من عمره الشريف سبعة أعوام، صرف سبع ساعات،

بل سبع دقائق بالتأمل والتفكير فيما يكتبه.. لم يودّ نشره للكتاب لهذا التنفّر العام عند العلماء»[٩]، وعلى حدّ قول الاشتهاردي: إن هدفه من كتابه ليس إثبات علم الإمام بالغيب وما اتصل بذلك وإنما: «لفت النظر إلى أن استنتاجات صاحب كتاب الشهيد الخالد، إضافةً إلى أنها لم تكن صحيحةً، كانت تحوي أخطاءً فادحة أيضاً»[١٠]، مثل: «المذمّات التي لم يكن لها أساس، والتوهينات غير المناسبة، ومدح الأعداء مدحاً مخالفاً للواقع، واختلاق الأعذار التي لا موقع لها لقاتلي مظلوم كربلاء، وممارسة الخيانة في نقل الأحاديث والتواريخ، وذكر جملة من الأمور التي تقع على خلاف صريح مذهب الشيعة»[١١].

بدوره، حاول السيد محمد مهدي المرتضوي كشف التناقضات الداخلية لكتاب الشهيد الخالد؛ من هنا صنّف كتاباً أسماه «جواب أو أز كتاب أو يا شبهات شهيد جاويد در موضوع قيام حسين بن على عليه السلام/جوابه على كتابه أو شبهات الشهيد الخالد في موضوع ثورة الحسين بن علي عليه السلام»، وذلك في ٢٨٤ صفحة. هذا الكتاب إضافةً إلى محتواه ولحن كلامه، ثمة تعريضان واضحان فيه بكتاب الشهيد الخالد؛ فقد كتب صالحي نجف آبادي على كتابه عبارة: «بحث عميق»، وفي مقابله وللإجابة عنه، كتب مرتضوي جملةً مقابلة على كتابه هي: «بحث أكثر عمقاً»، كما أن صالحي نجف آبادي دعم كتابه بتقريظين ممتازين، وفي مقابله عقد مرتضوي تحت عنوان «حول التقريظ» كلاماً قال فيه: «كان بإمكاننا أن نأخذ حول هذا الكتاب تقاريظ من بعض المراجع الكبار الشيعة، إلا أننا لم نفعل ذلك، ستقول: لماذا؟ والجواب هو: المهم أن يحكي العطر عن نفسه لا أن يتكلّم عنه العطار»[١٢]. إنه يعتبر أن التقريظ يغدو ذا معنى عندما يكون الكتاب تقريراً لدروس الأستاذ من قبل التلميذ؛ فيكتب الأستاذ تقريظاً ليشهد على صحّة المضمون، ويؤيد ما يذكره التلميذ في الكتاب و «في غير هذه الحالة، يمثل التقريظ علامةً على عدم الرغبة في الكتاب، تماماً مثل شخص لا يقدر على فعل عملٍ ما، فإذا أراد فعل شيء، احتاج إلى وسيط وشفيع.. وتماماً مثل الأعمى الذي لا يتمكّن من السير إلا بالعصا، وعليه، فالتقريظ يعني: الشفاعة.. والعصا، بالنسبة لكتابٍ غير مطلوب»[١٣].

لقد لعن مرتضوي القرّاء العجولين لكتابه؛ فقال: «فليبتعد عن رحمة الله من

يحكم على هذا الكتاب قبل أن ينهيه مطالعةً وقراءةً»[١٤].

بدوره ألّف محمد علي الأنصاري كتاب «دفاع عن الحسين الشهيد في الرد على كتاب الشهيد الخالد» (دفاع از حسين شهيد ردّ بر كتاب شهيد جاويد)، فيما يقرب من خمسمائة صفحة، ولهذا الكتاب مقدّمة في أكثر من مائة صفحة، وفيها دراسة للأرضية والخلفية التي جاءت بكتاب الشهيد الخالد ودوافع قراءته[١٥]، وعلى حدّ قول الكاتب، فإن ناشر الكتاب بث خبراً وبياناً قبل نشره ينبئ فيه عن قرب صدور الكتاب، ويذكر في البيان ـ عبر عشر نقاط ـ المحتوى الإجمالي العام له، إلا أن «هذه النقاط العشر تتناقض مع ما جاء في الكتب الشيعية حول ثورة الحسين عليه السلام مقابل الظلم والجور» وفي النهاية: «أدّى ذلك إلى ظهور موجات من الغليان والرفض وعدم الرضا في المحافل الدينية والعلمائية، وفي مجالس الخطباء العظام»[١٦].

ويقول الكاتب: إن ثلاثةً من مراجع التقليد، قرؤوا كتاب الشهيد الخالد وأوصوا الكاتب بعدم نشره، إلا أن «نار الباطن وعقيدة القلب»[١٧] طغت على توجيهاتهم، فنشر الكتاب غير مبالٍ، ويذكر الكاتب «نعم، بالنسبة إلى شخص معتقد بأفكار النواصب ومناهض للأفكار الشيعية، يقدّم نفسه في كتابه كرئيس محكمة يجلس خلف طاولة الحكم، ويحاكم ابن النبي وابن فاطمة الطاهرة بكل قسوةٍ وعنف وصلافة، ويسجّل مئات الإشكالات عليه.. بالنسبة لهذا الإنسان، أيّ خوف أو وجلٍ عنده أن يتغاضى عن مصالح علماء الإسلام، ويرفضها، إنّ من يتعامل مع الحسين المظلوم بهذه الطريقة ويتهم العلماء الكبار ورؤساء المذهب، مثل العلامة المجلسي والسيّد ابن طاووس، بالسطحية والسذاجة وعدم التقوى والإيمان بالقيامة، من الواضح كم يقيم للعلماء الحاليين من وزن ومن احترامٍ وتقدير»[١٨].

بعد ذلك، يعمد المؤلّف إلى دراسة مقولات صالحي نجف آبادي، فينقلها ويمارس نقداً لها؛ وذلك «كي يعرفه الناس ويطلعون على أفكاره، ولا يظنّوا أننا ـ والعياذ بالله ـ نذكر ما نذكر عن أغراض شخصية أو أمور أخرى»[١٩].

على خطّ آخر، تصدّى ثلاثة من فضلاء الحوزة العلمية في مدينة قم، وهم السادة: محمد حسين أشعري، وحسين كرمي، وحسن آل طه، لتأليف كتاب نقدي آخر، تحت عنوان «دراسة مختصرة حول الثورة المقدّسة للشهيد الخالد الحسين بن

علي‏»، وذلك في ١٢٠ صفحة، وقد أدرجت مع هذه الدراسة النقدية مقالةٌ للعلامة الطباطبائي حول علم الإمام‏، وقصّتها في الحقيقة أنّ شخصاً يدعى الحاج الميرزا عباس الأنصاري الإصفهاني من تجار (بازار إصفهان)، وجّه سؤالاً حول علم الإمام المعصوم طالباً الجواب من العلامة الطباطبائي، وقد كتب العلامة جواباً عن السؤال في حوالى أربع صفحات، وقد أدرج السؤال والجواب ملحقَين في هذا الكتاب.

ولم يكن هدف المؤلّفين الثلاثة من الكتاب، بيان أخطاء «الشهيد الخالد»، وإنما ـ كما يقولون ـ: «إثبات أن الإمام‏ مطلّع في هذا السفر، وأنه تحرّك من المدينة إلى مكّة، ثم من مكة إلى العراق، وهو عالم بتمام هذه الأمور، ومنطلق من المصالح الاجتماعية»[٢٠].

وهناك آخرون أيضاً تصدّوا للكتابة رداً على صالحي نجف آبادي، ومن ذلك كتاب (برتو حقيقت/شعاع الحقيقة) للسيد محمد النوري الموسوي، وكتاب (حسين وبذيرش دعوت/الحسين وقبول الدعوة)، لمحمد تقي صديقين، و (راه سوّم در موضوع قيام مقدّس شهيد جاويد حسين بن علي/ الطريق الثالث في موضوع الثورة المقدّسة للشهيد الخالد الحسين بن علي)، لعلي الكاظمي، و (مقصد الحسين) لآية الله الميرزا أبو الفضل الزاهدي القمي، و (سالار شهيدان حسين بن علي/سيد الشهداء الحسين بن علي)، للسيد أحمد الفهري، و (باسداران وحي/حرّاس الوحي)، لشهاب الدين إشراقي، وآية الله محمد فاضل اللنكراني، وآية الله رضا أستادي، إلى غيرها من الكتب والرسائل التي ذكر أنها بلغت تسعة عشر[٢١].

إقحام المرجعيات الدينية في أزمة «الشهيد الخالد»

ولم يقف الأمر عند حدود المساجلات الكتابية، بل بُذلت جهودٌ لزجّ مراجع التقليد آنذاك في الموضوع، بغية الحكم بضلال هذا الكتاب؛ فقد أرسل جماعة من المحصّلين، رسالةً إلى آية الله المشكيني، سألوه فيها: «هل أن تمام ما جاء في كتاب الشهيد الخالد الذي كتبتَ تقريظاً له، مما تصدّقونه وتأخذون به؟»[٢٢]، فأجاب المشكيني بأن كتابة التقريظ لا تعني في الغالب سوى الإشارة إلى حُسن اختيار الموضوع، وجودة الكتابة والبيان و.. «ليس مستلزماً أبداً تصديق الكتاب في تمام

مطالبه»[٢٣]، ثم أكّد المشكيني أنّ ما جاء في الكتاب مجرّد إظهار نظر وعرض فرضية.

أما آية الله رفيعي القزويني، فقد أجاب عن سؤال وجّهه إليه جماعة من أهل المنبر (الحسيني)، بالقول: «إن العبد الحقير (يقصد نفسه) قد طالع الكتاب بدقّة، وقد كانت هناك مسامحتان في موضعين»[٢٤]، هذان الموضوع هما: ما يرجع إلى علم الإمام، وما يتصل بعدم التمييز بين الإرادة التشريعية والتكوينية[٢٥].

من جهةٍ أخرى، اعتبر آية الله محمد تقي البروجردي أنّ هذا الكتاب: «مضرّ بالعالَم الشيعي، ومضلّ، ومشتمل على نسبة أشياء غير صحيحة ولا لائقة»[٢٦].

بدوره آية الله السيد محمد رضا الكلبايكاني، كتب جواباً عاماً على استفتاء وجّه إليه، لكن حيث أعيد استفتاؤه مرّةً أخرى، كتب: «إن حكم كتب الضلال معلوم، لا تطالعوا هذا الكتاب»[٢٧]، وعلى المنوال عينه آية الله المرعشي النجفي، حيث انتقد بعض مصادر كتاب الشهيد الخالد، مثل الطبري، وابن سعد، والزبير بن بكار، مستنتجاً: «كلّ إنسان، وكلّ كاتب، يعتذر أو يعتمد على أشخاص من هذا النوع يبتعد بذلك عن جادة الصواب (...)[٢٨]، ويكون كتابه على خلاف الأصول الاعتقادية لأهل التشيّع، وعلى الإخوة في الدين أن يتكرّموا بعدم مراجعة مثل هذه الكتابات»[٢٩].

موقف مدرسة علي شريعتي من أزمة «الشهيد الخالد»

لكنّ صالحي نجف آبادي لم يسكت، فانبرى للدفاع عن نظرياته وأفكاره، فمارس نقداً لخصومه ومنافسيه، فألّف كتاب «عصا موسى»، وشيئاً فشيئاً خرجت القضية عن إطار المباحثات العلمية، لتنجرّ ـ بشكل غالب ـ إلى موقف سياسي، فالدكتور علي شريعتي ـ بوصفه مراقباً من خارج الحوزة العلمية ـ كتب حول هذا الكتاب يقول: «في أحد الكتب المنشورة مؤخراً، والتي غدت مشهورةً جداً، وحمل عليها الكثيرون، حتى أنّ قيمة هذا الكتاب صارت ـ بشكل أكبر ـ نتاجاً لتلك الحملات عليه، وإنني بدوري أعرب عن اعتقادي بأنه الكتاب الوحيد الذي رأيته ـ من بين كمٍّ متراكم من الكتب التي ألّفها الفضلاء ـ كتاباً تحقيقياً بحثياً علمياً، لقد

ذكر تمام الوثائق والمستندات، الموافقة والمخالفة، ثم قام بتحليلها وتفكيكها ونقدها، حتى أنه قام وبكل جرأة وقحة بدراسة شواهد الإثبات والنفي، وأقصد بالجرأة الوقحة تقديم نظر علمي جديد (وشجاع)، وحصوله على مطالعة واسعة للأمر، وكثرة مصادره، بكلمة واحدة: إنه جهد بحثي علمي، إن هذا التقييم الذي أقدّم لهذا الكتاب ولمؤلّفه رغم أنني لا أعرفه، إنما هو لشخص عرفته رجل علم وتحقيق جادّين، وممارسة تحليل وابتكار واستقلال فكري، إنّه من الأقلام القيّمة في محيطٍ من الغوغاء، وتضليل العوام، والتقليد، وتكرار المكرّرات، إلا أنني ـ مع ذلك ـ أختلف معه من وجهة نظر علمية، ومع الأسف فاختلافي معه اختلافٌ جذري.»[٣٠].

ثم عمد الدكتور شريعتي لنقد نظرية صالحي نجف آبادي من زاوية أخرى، مؤكداً على نظرية قيام الحسين لأجل الشهادة بوصفها الوسيلة الوحيدة لحفظ الدين، وقد تعرّضت هذه النظرية لنقد أنصار صالحي نجف آبادي، فكتبوا كراساً تحت عنوان «بيرامون نظر دكتر على شريعتي دانشمند مجاهد درباره كتاب شهيد جاويد/حول رأي الدكتور علي شريعتي، العالم المجاهد، فيما يتعلّق بكتاب الشهيد الخالد»؛ وقد جاء في هذا الكرّاس: «حيث إنّ رأي الدكتور علي شريعتي حول ثورة الإمام الحسين عليه السلام يتلخّص في قصد الشهادة، لا إسقاط حكومة يزيد وتشكيل دولة إسلامية.. فإننا نقوم هنا بممارسة نقد وتفكيك وتحليل لكلمات المعلّم الكبير الدكتور شريعتي»[٣١].

إنفجار الموقف وتدخل السافاك الإيراني في قضية «الشهيد الخالد»

وشيئاً فشيئاً، امتدّت القضية إلى سائر المحافظات الإيرانية، حتى وصل الحديث إلى لُبس الأكفان ضدّ كتاب الشهيد الخالد[٣٢]، وقد امتدّ الأمر إلى أن بلغ حدّاً يقال فيه: إن مؤسسة الأمن والمخابرات الإيرانية لنظام الشاه ساهمت في ترويج القضية، واستفادت منها بقوّة، وقد ادّعى ذلك كلّ من الموافقين للكتاب والمعارضين له، كلٌّ جعل القضية تهمةً لخصمه؛ فقد قال صالحي نجف آبادي: «لقد هيّجوا أفكار الناس بأسلوب غير إنساني، وخلقوا مناخاً متشنّجاً وجواً صاخباً، وكمثال

على هذا الفريق، مؤلّف كتاب «هفت ساله.»، ومؤلّف كتاب «دفاع از حسين» فقد ساهم هذان الشخصان أكثر من غيرهما في خلق جوّ من الفتنة، وصيّروا الجوّ الديني موبوءاً مسموماً، ولا ننسى أنّ الأيادي الخفية كانت تعمل هنا أيضاً، وكانت تغذّي الخلاف والفرقة»(٣٣).

وكتب في الهامش يقول: «إن الوثائق الواصلة إلينا تشير إلى أن معركة الشهيد الخالد، ظهرت على يد (السافاك) لتضعيف جبهة الإمام الخميني، وهذه الوثائق سوف تُنشر»(٣٤).

كما أنّ المعارضين لهذا الكتاب ادّعوا في المقابل الأمرَ عينه، مستندين إلى وثائق السافاك، حيث كتبوا: «.بتاريخ ١٣٥٠/٩/٣٠هـ.ش/١٩٧١م، واعتماداً على أوامر السافاك، تمّت طباعة ونشر عشرين ألف نسخة من كتاب الشهيد الخالد، بهدف إيجاد الفرقة»(٣٥).

والظاهر أن للسافاك يداً في طباعة الكتاب ونشره، وكذلك طبع الردود عليه ونشرها(٣٦)، ويضع الشيخ الأستادي يده على نقطة هامة هنا ناقلاً مثل هذه الوثائق ومسألة سوء الاستفادة من الجهتين، فيقول: «تتخذ كل مسألة علمية لوناً سياسياً، فتغدو ضحيةً لمثل هذا اللون من المشكلات وعدم الإنصاف وقول خلاف الواقع»(٣٧).

أين كان موقف مرتضى مطهري من الأزمة؟

أما الشهيد مرتضى مطهري، الذي كانت تجمعه علاقة رفقة وصداقة بمؤلّف كتاب الشهيد الخالد، فلم يوافقه في تحليلاته واستنتاجاته حول أحداث الثورة الحسينية، وقد نقل له ـ شفاهاً ـ هذا الرأي(٣٨)، فمن وجهة نظره يكمن الإشكال الحقيقي في كتاب الشهيد الخالد في تحليل دور أهل الكوفة، حيث أعطاهم حساباً أكبر من الحجم الطبيعي، وكأنه إذا لم تكن هناك دعوة منهم للحسين لم تكن هناك ثورة حسينية، مع أن خطب الحسين عليه السلام التي خطبها بعد يأسه من دعم أهل الكوفة كانت أكثر هيجاناً وحماسة، ويعتمد المطهّري ـ في النهاية ـ على عنصر الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في تحليل الحدث، ويرى أن «الإمام الحسين كان مناهضاً للدولة الفاسدة في زمانه، فهو ثائر، وثوري»(٣٩).

ومع ذلك، لم يكتب مطهري نقداً مستقلاً على الشهيد الخالد، وإنما جاءت انتقاداته وردوده في مطاوي محاضراته، وأحياناً في بعض مذكّراته التي كتبها، وعندما نشر فيما بعد كتاب «الملحمة الحسينية» وأدرجت انتقادات الأستاذ مطهري فيه، عمد صاحب كتاب الشهيد الخالد للردّ على أفكار المطهري عبر حواراته التي أجريت معه، وقد أدى ذلك باللجنة المشرفة على نشر أعمال الأستاذ الشهيد مطهري للقيام بنشر انتقادات المطهري في كتاب واحد مجموعةً، وأصدرتها في كراس في ٩٤ صفحة من القطع الجيبي، وفي مقدّمة هذا الكتيّب جاء أن انتقادات الأستاذ مطهري أغضبت مؤلّف «الشهيد الخالد» وهيّجت شياطين استهدفت ضرب الشهيد مطهري والإمام الخميني، ومنذ صدور كتاب «الملحمة الحسينية» هيّجت هذا العجوز الساذج (صالحي نجف آبادي) لإجراء حوارات في الصحف وكتابة مطالب ما[٤٠].

وفي نهاية المطاف، عمدت هذه اللجنة ـ لتجلية الأفكار العامّة ـ إلى نشر نظرية الأستاذ مطهري بشكل مستقل، إلا أن هذه الخطوة يبدو لنا أنها لم تقع مؤثرةً، بل دفعت صالحي نجف آبادي لنشر كتاب «نكاه به حماسه حسيني استاد مطهري/نظرة في الملحمة الحسينية للأستاذ المطهري» في ٤٦٠ صفحة، جعله على أربعة أقسام وخاتمة، ومن وجهة نظره: لقد بحث في «الاستنتاجات الأوّلية»، و «التناقضات»، و«الاشتباهات التاريخية» و«الاعتماد على المصادر غير المعتبرة» التي وقع فيها المطهري.

وفي عام ١٣٨٠ش/٢٠٠١م نشر صالحي نجف آبادي كتاب «عصاى موسى يا درمان بيمارى غلو/عصا موسى أو معالجة مرض الغلو»، ناقداً مخالفي نظريته، وفي هذا الكتاب المؤلّف من ٢٣٨ صفحة استعرض بالنقد والتحليل آراء: رفيعي قزويني، والعلامة الطباطبائي، وزاهدي القمي، ومحمد فاضل، وشهاب إشراقي، والسيد أحمد الفهري الزنجاني، والسيد محمد مهدي المرتضوي، ورضا أستادي، وصافي الكلبايكاني.

وفي مقدّمة هذا الكتاب، يشير المؤلف إلى أنّ أصل هذا الكتاب كان قد كتب ونشر في أوائل السبعينيات في القرن العشرين، باسم مستعار وهو «عبدالله المظلوم»، إلا أنّ عناصر السافاك «أخذت المادة المطبوعة من المطبعة مستخدمةً

الأسلحة»(٤١).

والذي يبدو أنّ هذا الموضوع واصل تداعياته، ولم يقفل هذا الملفّ بعدُ، فآية الله رضا استادي ـ وهو ممّن كتب قسماً من الرد على الشهيد الخالد في ١٠٧ صفحات في العقد السابع من القرن العشرين(٤٢) ـ كتب تقريراً مفصّلاً عن تاريخ الكتاب وأحداثه في ٦٠٨ صفحات، وذلك في كتاب «كزارش كتاب شهيد جاويد»، وقد ذكر فيه مقاطع من كتب مختلفة، يمكن الرجوع إليها لمزيد من التفصيل.

وقد تعرّض هذا الكتاب نفسه لنقد صالحي نجف آبادي، فقد سجّل سبع نقاط ضعف عليه في مقالةٍ من ثماني صفحات، حملت عنوان: «نقدي كم بر كتابي بر حجم/نقدٌ قليل على كتاب حجيم»، ومما نقده عليه صالحي نجف آبادي كيفية استناده إلى موقف الإمام الخميني حول فلسفة قيام سيد الشهداء(٤٣).

هل تدخل الإمام الخميني في معركة «الشهيد الخالد»؟

والجديد ذكره أن الشيخ أستادي في كتابه هذا خصّص فصلاً لرأي الإمام الخميني حول فلسفة الثورة الحسينية، وسعى جاهداً كي يؤكّد أنّ رأيه معارض لكتاب الشهيد الخالد، إلا أن صالحي نجف آبادي، قدّم تفسيراً آخر لنظرية الإمام الخميني مستنداً لكلامٍ له يعود لعام ١٣٥٠ش/١٩٧١م(٤٤).

لم يدخل الإمام الخميني في هذا النزاع أبداً، فقد كان معارضاً لهذه القضية كلّها وما ترتّب عليها من أحداث، وقد أبدى موقفه هذا في مناسبات مختلفة، وكمثال على ذلك ما جاء في رسالته إلى ابنه السيد أحمد، حيث قال: «لا تحاول الدخول في اختلافات المشايخ وأهل المنبر حول هذا الكتاب أو حول أي موضوع آخر»(٤٥). كما كتب رسالةً إلى آية الله محمد اليزدي، جاء فيها: «ما أوجب أسفي مؤخراً هو تلك الخلافات التي لا أعرف بأيّ يدٍ وقعت في الحوزة العلمية في قم وبين أهل المنبر، بل المحراب، كما وقعت على المنوال عينه بين أهل العلم وأهل المنبر في طهران أيضاً.. اليوم حيث تتعرّض أصول الأحكام لتلاعب الأجانب وعملائهم، يؤسفني جداً بدل أن نرى وحدة الكلمة، أن نرى هذا الشكل من الفرقة والتوهين

المتبادل، والتكفير كذلك، وهو ما يكشف عن عدم وصول المجتمع إلى مرحلة الرشد»[٤٦].

إن الإمام الخميني كان يرى أنه لم يكن في هذا الوضع كلّه سوى صرف الطاقات الشيعية وهدرها في الفراغ، إنه يقول: «أيّ خطّة حبكوها لكتاب الشهيد الخالد؟ تلك الاختلافات الداخلية، بين أهل المنبر وأهل المحراب وأصحاب الأسواق وأهل.. واحدٌ يشدّ لهذا الطرف والآخر لتلك الناحية.. لقد صرفت الطاقات جميعاً على كتاب الشهيد الخالد»[٤٧]. ويشير الخميني إلى هذه المسألة في موضعٍ آخر، كما يلي: «فهذه مدينة قم صرفت تمام وقتها على كتاب الشهيد الخالد حتى أفرغته»[٤٨]. وبجمع كلماته يظهر أنه ﷺ كان يرى أنّ ما يحدث هو لعبة لا يربح فيها إلا نظام الشاه، وأنها أوجبت إتلاف الوقت، وهدر طاقة الشعب الإيراني[٤٩].

والشيء الجدير بالنظر في هذه الردود والردود المقابلة استخدام الطرفين في حقّ بعضهما صفاتٍ من نوع: الغضب، والانفعال، وعدم التحلّي بالروح العلمية، فنرى في مكان أنّ انتقادات الأستاذ مطهري «أغضبت» صالحي نجف آبادي[٥٠]، فيما نرى في المقابل صالحي نجف آبادي نفسه في كتاب «نقد كتاب سركذشت شهيد جاويد»[٥١] يقول: «إن جناب (الشيخ) أستادي قد بات غاضباً من كتاب الشهيد الخالد»[٥٢].

كانت هذه أكثر الأوصاف والكلمات أدباً فيما نسبوه لبعضهم البعض، ولا نشير هنا إلى التعابير القاسية وغير الأخلاقية التي تلاحظ في هذه الكتب والكتابات.

تحليل مقتضب لقصة «الشهيد الخالد»

والذي يمكننا استنتاجه من هذه الجولة المفصّلة نسبياً حول تاريخ كتاب الشهيد الخالد، نقاط عديدة أبرزها:

أولاً: حتى الآن لم تنظّم أدبيات النقد عندنا بعدُ، فبدل ممارسة نقد علمي لنتاجات المفكّرين، سرعان ما تأخذ القضية لنفسها لوناً آخر، ثم تسير في مسار مختلف.

ثانياً: لا وجه يبرّر في مثل هذا المباحثات العلمية بين أصحاب الرأي في الوسط

الشيعي ـ وهم جميعاً عشاق علي والحسين ـ الانجرار نحو التكفير والتفسيق وقراءة الدوافع والنوايا، ولسنا بحاجة أيضاً إلى استفتاءات شرعية حول إتلاف مثل هذه الكتب.

ثالثاً: إنّ الحقيقة تبدو من بين هذه المناقشات العلمية والمساجلات التي يخوضها أهل العلم، ولابدّ لنا هنا من اتّباع عين تلك السنّة التي سار عليها السلف الصالح[٥٣]. إنّ هذه المصاعب في تحليل فلسفة الثورة الحسينية تتبدّى أكثر فأكثر، وتقف مانعاً عن ممارسة أبحاث علمية أو السعي لتحرّي الحقيقة؛ ولهذا السبب، يرجّح الكثيرون أن لا نخوض في هذه المباحث من رأس، كما يفضلون الحياد والتنحّي بدل خوض عباب المحيطات وكسب المنافع[٥٤].

إنّ هذا المناخ غير العلمي هو كما قالوا: «مع الأسف، سعي جماعة في العقود الأخيرة كي تنظر إلى واقعة كربلاء نظرةً أكثر واقعية، وقد اتهموا أنهم لم يتمكّنوا من النظر للمشهد بعين شيعية؛ لهذا اتُّهموا بفساد العقيدة»[٥٥].

٢ـ مسألة العزاء والمراسم الحسينية

إن البحث حول مسألة التعزية والعزاء، إن لم نقل: إنه أصعب وأعقد من البحث عن فلسفة الثورة الحسينية؛ فلا أقلّ من أنه يوازيه في الصعوبة والتعقيد، فهذان البحثان يشبهان بعضهما من عدّة جهات، كما يختلفان عن بعضهما في جهات أخرى، فعنصر الشبه الرئيس بينهما أنهما وجهان لعملة واحدة، فأيّ فلسفة للثورة الحسينية نتبنّاها أو أيّ تفسير لها نرتئيه، لابد أن يضيء تلقائياً على مسألة العزاء الحسيني، لنحصل على تفسيرٍ لها ينسجم مع تلك النظرية، لكن مع ذلك تمتاز هذه المسألة هنا عن المسألة السابقة بعض الامتياز؛ ففي البحث السابق ثمّة طابع مدرسي، كما أن المنشغلين به مضطرّون للرجوع إلى المصادر التاريخية وتقديم منهج لدراسة الموضوع كي يتسنّى لهم الخروج باستنتاج في تحليل الثورة الحسينية يقبل التبرير و.. أما مسألة العزاء هنا فتخرج عن الطابع النخبوي لتغدو أكثر عموميةً، ولتلتقي مع مصالح عدد أكبر من الناس، وفي نهاية المطاف، سيؤدي ذلك إلى مضاعفة الحساسية تجاهها مما يجعل إثارة القضايا الجادّة فيها أكثر صعوبةً وعُسراً.

ولهذا السبب، كانت هناك مخاطر خاصّة للخوض في هذه القضية، لكن مع ذلك نجد ـ من جانب آخر ـ أن مسألة فلسفة الثورة الحسينية تتموضع في اتجاهات محدودة واضحة، بحيث يمكننا فيها الحديث عن معسكرين متمايزين واضحين، أما في مسألتنا هنا فيغلب عليها مساهمة طيف واسع، يصعب معه الحديث ببساطة عن اتجاهين أو نمطين أو نظريّتين.

وفيما نجد في المسألة السابقة ـ وبسبب الطابع العلمي والنظري فيها ـ حضوراً للمفكّرين وأهل القلم والرأي، نرى أن مسألة العزاء ـ وبسبب البُعد العملي فيها ـ تجد لها حضوراً عند المفكّرين وأصحاب الفتوى أيضاً، وكل فريق يحاول توظيف الاستفتاءات لصالحه؛ كي يحصل على فتاوى تدعمه.

وعلى المنوال عينه، نرى أنّ المسألة السابقة قد شهدت ركوداً بسيطاً في السنوات الأخيرة الماضية أو أنها دخلت في سياق أكثر علميةً وأكاديمية، حتى وجدنا في هذا المجال دراسات متعدّدة، وبعضها يقرأ الموضوع من زاوية علم اجتماعية وأمثالها، أما مسألة العزاء فقد غدت أكثر جديّة، تثير قلق المعنيين ومحبّي أهل البيت عليهم السلام.

وجوهر هذه المسألة هنا: هل أن العزاء ـ كما بات سائداً ورائجاً اليوم في أوساط الشيعة ـ مقبول ومرضي من الناحية الشرعية أم لا؟

أنواع الجهود في دراسة قضية العزاء

لقد كتبت ـ في القرن الأخير ـ نتاجات متعدّدة، تهدف للجواب عن هذا السؤال؛ فقد سعى بعضهم لإثبات شرعية هذه العادات، فيما جهد بعضٌ آخر لكشف مفاسد هذه الطرق أو نقدها، وقد كانت هذه الجهود متمركزةً على مستويين:

الأول: سعى جماعة لإعطاء العزاء وجهاً مقبولاً وشرعياً أمام الموقف غير الشيعي، لا سيما أمام المفكّرين الدينيين الجُدد عند أهل السنّة، أو حتى الوهابيين.

الثاني: وسعت جماعة أخرى لتناول هذه القضية في الداخل الشيعي.

كما أن النتاجات التي انبثقت عن هاتين الجهتين كانت فيها بعض الاختلافات

الجوهرية أيضاً، ففي أعمال الفريق الأول كان التركيز على شرعية أصل مثل هذه الأعمال، وقد تبلور البحث حول بعض المراسم العزائية التي اعتبروها شرعيةً وحاولوا الدفاع عنها، أما أعمال الفريق الثاني، فقد سعى جماعة لشرح آفات وسلبيات هذا العمل في مقابل دفاع مستميت من طرف جماعةٍ أخرى عن مطلق أنواع العزاء والتعزية، وفي الحقيقة فإنّ الجميع في المستويين معاً كانوا يبحثون عن جواب للسؤالين التاليين: **هل العزاء مشروع؟ وأيّ من الأعمال التي تقام باسم العزاء مشروعة؟**

تجربة عبد الحسين شرف الدين في دراسة شرعية العزاء الحسيني

سعى الفريق الأول كي يثبت أن مراسم العزاء ليست بدعةً، وذلك في مقابل من اعتبر أن مجموعة الأعمال الخاصّة التي يمارسها الشيعة في أيّام خاصة باسم أئمة الشيعة ويطلق عليها اسم العزاء.. بدعةً، ومن أبرز الأسماء على هذا الصعيد كان العلامة السيّد عبد الحسين شرف الدين العاملي (١٨٧٣ ـ ١٩٥٧م)، وهو من الرادة الأوائل السابقين للحوار بين الشيعة والسنّة، لقد عمل شرف الدين ـ وهو من علماء لبنان وخرّيجي النجف الأشرف ـ على مواجهة من جعل أصل ظاهرة العزاء على سيّد الشهداء وسائر المعصومين بدعةً غير مشروعة، فألّف عملاً لم يكتمل وإنما بقيت مقدّمته وفصلٌ من المجلّد الأول منه، لقد كان هدفه من تأليف كتاب «المجالس الفاخرة في مآتم العترة الطاهرة» تدوين تقرير صحيح عن وقائع عاشوراء وسائر المناسبات الدينية، لكنه قبل الورود في أصل البحث كتب مقدّمةً مفصّلة ما تزال موجودة، تحمل عنوان «مقدّمة المجالس الفاخرة في مآتم العترة الطاهرة».

ويعود تأليف هذا الأثر إلى عام ١٩١٤م، ويشكّل أنموذجاً دقيقاً وممنهجاً من النوع الأول من النتاجات، ففي هذه الرسالة مارس شرف الدين بحثاً دقيقاً كفقيهٍ من الفقهاء، مستنداً إلى المصادر الشيعية والسنّية، وبعيداً عن المساجلات والصخب غير العلمي، فجعل بحثه في خمسة مطالب وفصلين.

في البداية، حاول شرف الدين تأسيس الأصل، فذكر أن الأصل العملي يقتضي الجواز والإباحة، أي إباحة البكاء على الموتى وإنشاد الأشعار في رثائهم،

وتعداد حسناتهم، والتذكير بمصيبتهم، والإنفاق باسمهم في سبيل الخير، وعقد مجالس العزاء لهم، وليس فقط لا يوجد أيّ دليل على خلاف الأصل المذكور، بل إنّ السيرة القطعية والأدلّة اللفظية قائمة على الجواز، بل يستفاد من بعض الموارد الاستحباب أيضاً[٥٦].

بعد ذلك، يذكر شرف الدين خمسة مطالب بالترتيب التالي:

المطلب الأول: حول البكاء، وقد ذكر فيه عدة روايات تتحدّث عن بكاء النبي الأكرم في بعض المواضع، من بينها عند رؤيته جسد حمزة الشهيد[٥٧]. وهذه الروايات تحكي عن جواز أصل البكاء على الميّت.

المطلب الثاني: في باب رثاء الميت، وقد ذكر فيه شرف الدين عدداً من القصص والروايات التي تدلّل على أنه بعد وفاة النبي الأكرم رثاه عددٌ من الصحابة منهم: صفيّة عمّة النبي، حيث أنشدت أشعاراً في رثائه[٥٨].

المطلب الثالث: وكان في بيان أحاديث مشتملة على مناقب الميّت ومصائبه، وقد اعتمد فيه المؤلف على التاريخ، فنقل عدّة موارد من النقل يزور فيها أقرباء الميت مزاره وقبره، كما يتناقلون ذكراه ويعدّدون حسناته ومناقبه، مبدين الحزن على فقدانه[٥٩].

المطلب الرابع: وهو بابٌ في الجلوس للعزاء على الموتى، وفيه نقلَ المصنّف عن صحيح البخاري أنه بعد شهادة زيد بن الحارثة وجعفر بن أبي طالب وابن رواحة في معركة مؤتة جلس النبي في المسجد وهو مغموم باديةٌ عليه آثار الهمّ على فقدهم[٦٠].

المطلب الخامس: وسعى فيه شرف الدين إلى إثبات أن الإنفاق من جانب الميّت وباسمه، في سبيل الخير وطرقه، جائز؛ وإضافةً إلى الأدلّة العامة هنا كاستحباب مطلق أنواع الإنفاق، فإن سلوك النبي كان يؤيّد ذلك، ثم ينقل شرف الدين هنا عن صحيحي: البخاري ومسلم، أن رسول الله كان يذبح شاةً أحياناً بعد وفاة خديجة، ويقطعها قطعةً قطعة، ثم يتصدّق بها باسم خديجة[٦١].

وبعد هذه المقدّمات العامة، يبذل شرف الدين جهداً للاستدلال على شرعية العزاء على الإمام الحسين ويؤكد بأن من يقف على ما تقدّم يستنتج أنه لا يوجد

مبرّر للإنكار على الشيعة فيما يفعلونه من المجالس الخاصة بسيد الشهداء، مع الالتفات إلى أنّ ما يقومون به لا يخرج عن هذه الخمسة (٦٢).

وبعد إثباته الشرعية العامة لهذه الأعمال الخمسة: البكاء على الميت، رثاء الميت، ذكر محاسنه وذكره بالخير، الجلوس للعزاء عليه، والإنفاق باسمه.. يستنتج أنه لا يوجد في العزاء على سيّد الشهداء سوى هذه الأعمال الخمسة المباحة والمشروعة، ويفصّل في هذا الفصل هذا الموضوع، ويستعرض أدلّته واحداً بعد الآخر، ثم يقول: «فهل بعد هذا كلّه تقول: إنّ البكاء على مصائب أهل البيت بدعة؟» (٦٣).

في الفصل اللاحق، وعلى المنوال والمنطق عينه، يسعى شرف الدين لإثبات شرعية العزاء لسائر المعصومين.. إنّ هذا العمل رغم قصره يشكل أنموذجاً دالاً على المنهج والتحليل الدقيق للمسألة، والتفكيك الممتاز لموضوع النزاع ومادّة الاختلاف، فشرف الدين هنا كانت لديه أهداف تتمركز في إثبات شرعية أصل العزاء ونفي وصف البدعة عنه، والمنهج الذي استخدمه قائمٌ على معايير أصول الفقه ومناهج التحليل الفقهي، فيواصل بحثه فيتحدّث ـ بعد ذلك ـ عن حدود العزاء فيعيّنها بالأعمال الخمسة السابقة، وهو منهج لا نراه في الأعمال التي اتخذت طابع النوع الثاني.

تجربة الشيخ علي البحراني الستري في الدفاع عن العزاء الحسيني

الكتاب الثاني الذي يتمحور حول النقطة عينها هو كتاب (قامعة أهل الباطل بدفع شبهات المجادل في جواز البكاء والرثاء على سيدنا ومولانا الإمام الحسين بن أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليهما السلام) من تأليفات الشيخ علي بن محمد بن عبدالله البحراني الستري (١٣١٩هـ) الذي كان يسكن في مسقط.

إنّ لحن هذا الكتاب وأسلوبه يكشف عنه عنوانُه واسمه.. قاس شديد، وفي بعض المواضع جارح، إنه يكتب في مقدّمة كتابه أنّ أحد أصدقائه أرسل إليه كتاباً من الهند من مؤلّفات شيخٍ حنفي ونقشبندي اسمه الشيخ نور الدين محمد بن عبدالصمد، وكانت له أسئلةٌ صحيحة وغير صحيحة فيه، ويدور بعضها حول العزاء على سيّد الشهداء وبيان حرمة ذلك، وقد طلب الصديق من المؤلّف الناقد أن يرفع هذه

الشبهات، ورغم أن البحراني يدّعي أنّه لا يستهدف الدخول في مجادلةٍ وسجال مع أهل المذاهب والمعاندين والنواصب، إلا أنه مضطرّ للجواب عن هذه الشبهات.

لقد سعى البحراني في كتابه كي يُثبت شرعية البكاء على الإمام الحسين، وإنشاد الشعر في رثاء أهل البيت، وقد أجاب أيضاً عن بعض دعاوي الشيخ الحنفي مما هو خارج عن بحثنا هنا، والشيء الملفت هنا أنّ المؤلف لم ير أنّ دائرة الرخصة تتعدّى البكاء وما أسلفناه سابقاً عند شرف الدين، حيث يرى غيرها محرّماً، مما يجعله يوافق الشيخ الحنفي فيها، ففي أوّل الكتاب يشير إلى حرمة صناعة نعش وتابوت وشبيه للحسين عليه السلام، ويرى أن الكاتب الحنفي شرع في تحريم التابوت وإقامة الشبيه وهو ما يقوم به الجهال المدّعون للتشيّع وأتباع أهل بيت الرسول صلى الله عليه وآله وسلم وما اعتادوا عليه واستحسنوه، ولا شك في أن هذين العملين محرّمان عندنا، وأنهما من البدع الشنيعة عند أفاضل الإمامية والصالحين الورعين؛ إذ لم يرد أمرٌ بهما في الشرع، فيكونان من الملاهي واعتبارهما عبادة يجعلهما ـ كصلاة الضحى ـ بدعة..[(٦٤)].

ويضيف: إنّ هناك أفعالاً قبيحةً أخرى من استخدام آلات اللهو واللعب وخروج النساء كاشفات الرؤوس واختلاطهنّ بالرجال من غير المحارم، وقيام الرجال بأدوار النساء في التعزية، وسائر الأمور التي ذكرها أو لم يذكرها (الحنفي)، كلّها أفعال محرّمة، وحرمة بعضها مستندةٌ إلى النص، فيما تستند حرمة بعضها الآخر إلى العمومات والظواهر[(٦٥)].

ويواصل البحراني طعنه بأن خروج النساء في مثل هذه المراسم ليس بأشنع ولا بأقبح من خروج أمّ المؤمنين لمحاربة أمير المؤمنين، شانّاً في الجانب الآخر هجوماً عنيفاً على غلاة الشيعة، مصرّحاً بأنهم عند الشيعة كفارٌ قذرون ومشركون أنجاس، وأنّ عليهم لعنة الله والملائكة والناس، فلا هم من الشيعة ولا الشيعة منهم[(٦٦)].

وإذا كان في أعمال علماء الشيعة التي تنتمي إلى هذا النوع الأول اتفاق في وجهات النظر، فإنّ الأمر لم يكن كذلك في النوع الثاني، فهناك ربما وصل الحال أحياناً إلى إفتاء فريق بحرمة شيء فيما يرى فريقٌ آخر وجوبَه الكفائي، وهذه الفتاوى المتعارضة لوّثت المناخ العام بدل أن تكون مفتاحَ حلولٍ له، وهنا ـ على خلاف الإجماع

المقابل لأهل السنّة والقاضي بأصل شرعية العزاء ـ نشاهد انفتاحاً لجبهة داخلية تجعل الوصول إلى الحقيقة أمراً عسيراً.

القضية الرئيسة هنا أنه مع الاعتراف بمبدأ شرعية العزاء، أيّ عملٍ يشكّل مصداقاً لهذا المفهوم؟ وهل أن دائرة العزاء وسيعةٌ بحيث تستوعب مختلف الأشكال أم أنها تضمّ في داخلها شكلاً خاصاً محدّداً؟

لقد دخلت إلى العزاء، سيما في القرن الأخير، مظاهر كثيرة وأعمال عديدة تعنونت باسمه وصارت تدريجياً من مراسم العزاء الحسيني، وهذا ما جعل هذا الملفّ أكثر جدّيةً، وكمثال على ذلك ظهور أشكال للتعزية، والتمثيل، واللطم، وثقب البدن، ولفّ الجسد بالقفل، وحمل العلم، وضرب الزناجير.. في الأوساط الشيعية، وقد كانت هذه المسائل عينها هي التي جرّت لتناول هذا الموضوع وشرعية هذه التصرّفات.

ـ يتبع ـ

* * *

الهوامش

١ ـ شهيد جاويد، حسين بن علي عليه السلام: ٨.

٢ ـ المصدر نفسه: ١٠.

٣ ـ المصدر نفسه (الهامش).

٤ ـ المصدر نفسه: ٤٣.

٥ ـ حسين عليه السلام شهيد آگاه ورهبر نجات بخش إسلام: ٨٠.

٦ ـ المصدر نفسه: ٨٠ ـ ٨١.

٧ ـ المصدر نفسه، مقدّمة الكتاب «مع القارئ»، بدون رقم صفحة.

٨ ـ المصدر نفسه.

٩ ـ كتاب هفت ساله چرا صدا در آورد؟: ٦.

١٠ ـ المصدر نفسه: ٢.

١١ ـ المصدر نفسه.

١٢ ـ جواب أو أز كتاب أو يا شبهات شهيد جاويد در موضوع قيام حسين به علي عليه السلام: ٦.

١٣ ـ المصدر نفسه.

١٤ ـ المصدر نفسه، صفحة عنوان الكتاب.

١٥ ـ حول الخطأ الديني وعدم الإنتاجية العلمية لدوافع القراءة راجع: أخلاق نقد: ٤٥ ـ ٤٨.

١٦ ـ دفاع از حسين شهيد ردّ بر كتاب شهيد جاويد: ٣، ويحتمل أن هذا الكتاب نشر عام ١٣٥٠هـ.ش (١٩٧١م) من قبل (كتاب فروش إسلامية).

١٧ ـ المصدر نفسه: ٧.

١٨ ـ المصدر نفسه: ٧ ـ ٨.

١٩ ـ المصدر نفسه: ٨.

٢٠ ـ سركذشت كتاب شهيد جاويد به ضميمه رساله در علم إمام از علامة طباطبائي: ٢٨٢.

٢١ ـ المصدر نفسه: ١٨١.

٢٢ ـ المصدر نفسه.

٢٣ ـ المصدر نفسه: ١٨٣.

٢٤ ـ المصدر نفسه: ١٨٣ ـ ١٨٤.

٢٥ ـ المصدر نفسه: ١٨٩.

٢٦ ـ يك بررسي مختصر در پيرامون قيام مقدّس شهيد جاويد حسين بن علي عليه السلام از نظر روايات: ٤.

٢٧ ـ المصدر نفسه: ١٩٠.

٢٨ ـ هذه العلامة (...) موجودة في النص الأصلي.

٢٩ ـ المصدر نفسه: ١٩٢.

٣٠ ـ الشهادة: ٣٥ ـ ٣٦.

٣١ ـ پيرامون نظر دكتر علي شريعتي دانشمند مجاهد درباره كتاب شهيد جاويد: ٤.

٣٢ ـ الشيخ رسول جعفريان، جريان ها وسازمان هاي مذهبي ـ سياسي إيران سال هاي ١٣٢٠ـ ١٣٥٧: ٣٧٥.

٣٣ ـ المصدر نفسه: ٧٨.

٣٤ ـ المصدر نفسه.

٣٥ ـ سركذشت كتاب شهيد جاويد: ٧٠.

٣٦ ـ هفت هزار روز تاريخ إيران ١: ٤٢٩، ٥٥١؛ نقلاً عن جريان ها وسازمان هاى مذهبى ـ سياسي ايران: ٣٧٢.

٣٧ ـ المصدر نفسه.

٣٨ ـ حماسه حسيني ١: ٢٧٣.

٣٩ ـ المصدر نفسه ٢: ٢٧٨.

٤٠ ـ نقدهاى استاد مطهري بر كتاب شهيد جاويد: ٦.

٤١ ـ عصاى موسى يا درمان بيمارى غلو: ١٦.

٤٢ ـ سركذشت كتاب شهيد جاويد: ٢٨٤، وصفحات أخرى جرى الأخذ منها هنا.

٤٣ ـ نقدي كم حجم بر كتابي پرحجم، في «قضاوت زن در فقه إسلامي» مع عدة مقالات أخرى: ٣٠٢.

٤٤ ـ حول نظرية الإمام الخميني هنا، راجع: عاشورا در فقه: ٨١ وما بعد.

٤٥ ـ صحيفه إمام ٢: ١٨.

٤٦ ـ المصدر نفسه ٢: ٣٤١.

٤٧ ـ المصدر نفسه ٤: ٢٣٦.

٤٨ ـ المصدر نفسه ٨: ٥٣٣.

٤٩ ـ كمثال انظر: صحيفه إمام ٧: ٤٠٩؛ و٨: ٤٦٠.

٥٠ ـ نقدهاى استاد مطهري بركتاب شهيد جاويد: ٥.

٥١ ـ لقد أثبت أن اسم هذا الكتاب هو شرح قصّة ومسيرة كتاب الشهيد الخالد.

٥٢ ـ «نقدى كم حجم بركتابي پرحجم» في «قضاوت زن در فقه إسلامي» مع مقالات أخرى: ٢٩٥.

٥٣ ـ راجع في هذا الأمر: موانع نظري توليد علم در حوزهاي علميه، مجموعة مقالات: در آمدي بر آزاد انديش ونظريه پردازي در علوم ديني: ٤.

٥٤ ـ في البحر منافع لا تُحصى، وإذا أردت السلامة فتنحّ جانباً، وانظر: كلستان سعدي الشيرازي:

٧١.

٥٥ ـ حسين بن علي عليه السلام قدّيس، قهرمان أخلاقي، عاشورا دركذار به عصر سكولار، مجموعة مقالات: ٢٢٨.

٥٦ ـ مقدمة المجالس الفاخرة في مآتم العترة الطاهرة: ١٩ ـ ٢٠.

٥٧ ـ المصدر نفسه: ٢٣.

٥٨ ـ المصدر نفسه: ٣٥.

٥٩ ـ المصدر نفسه: ٤٠.

٦٠ ـ المصدر نفسه: ٤٥.

٦١ ـ المصدر نفسه: ٥١.

٦٢ ـ المصدر نفسه: ٥٥.

٦٣ ـ المصدر نفسه: ٧٨.

٦٤ ـ قامعة أهل الباطل: ١٣.

٦٥ ـ المصدر نفسه.

٦٦ ـ المصدر نفسه: ٣١.

مجالس العزاء الحسيني.. بدعة أم سنة؟

الشيخ رضا باباني (*)

ترجمة: محمد عبدالرزاق

مدخل

إنّ إقامة العزاء والبكاء على الحسين عليه السلام قضية جوهرية نابعة من صميم الإسلام، ومع أنّ هذه السنّة المعنوية الروحية مما اشتهرت به الشيعة، إلا أنّ أدلّتها لم تقتصر على مذهب خاص؛ حيث يمكن الاستدلال عليها بجملة من الفتاوى والنصوص المأثورة عن مختلف المذاهب الإسلامية. ولن نتطرّق هنا للأحاديث والأخبار المثبّتة في كتب الشيعة؛ فلا ينبغي الاستدلال على أسس مذهب ما من مصادره، ناهيك أنّ جلّ ما يرتبط بالنصوص والروايات الشيعية الدالّة على صحّة إقامة العزاء الحسيني قد جمعت في موسوعات مختلفة، ولا حاجة لذكرها في هذه العجالة، أمّا موضوع البحث الحالي فهو الردّ على «تبديع مسألة العزاء الحسيني»، ويمكننا أن نبدأ الحديث في ذلك من محطّاته البعيدة من قبيل «فوائد البكاء» و«آثار إقامة العزاء»، لكننا سنسعى للولوج من المحطّات الأولى، متخلّين عن جملة من المقدّمات، على أهميتها.

العزاء الحسيني وانطباق مفهوم الشعائر الإلهية

إذا لم تكن إقامة العزاء والبكاء على مصائب الأولياء من أصول الدين أو

(*) باحث، ومصحّح معروف.

فروعه، فليست بمنأى عنهما، والخطوة الأولى هي إثبات أهمية هذه السنّة المتأصلة في الأيديولوجيا الدينية، وتبيين مكانة إقامة العزاء على الأولياء ـ بشكل عام ـ وعلى الإمام الحسين ـ بشكل خاص ـ في الإسلام، وإثبات ذلك عند الشيعة سهل المنال لن يحتاج في بحثه إلى عناء طويل؛ لأنّ من لوازم أصل الإمامة إحياء ذكر الأئمة، وهو لا يتحقق إلا بموالاتهم والتبرّي من أعدائهم، ولا داعي للتذكير بأنّ إقامة العزاء الحسيني هو من أبرز مصاديق التولّي والتبري. إذاً فالبكاء والعزاء نقطة البداية في إحياء أصلٍ من أصول الدين، وهو الإمامة، فتقوى بذلك شوكته.

لعلّ عنوان «تعظيم الشعائر الإلهية» ـ علاوة على ما تقدم ـ هو الأكثر انسجاماً من بين النصوص القرآنية مع فكرة المراسم الحسينية: ﴿وَمَن يُعَظِّمْ شَعَائِرَ اللهِ فَإِنَّهَا مِن تَقْوَى الْقُلُوبِ﴾ (الحج: ٣٢)؛ فالشعائر جمع شعيرة بمعنى العلامة، وقد ذكر القرآن بعض مصاديقها مثل «الصفا» و«المروة»[1] و«ذبح الهدي في منى»[2]، فإذا كانت هذه المناسك مقدّسةً ومن علامات الباري لمجرّد انتسابها إليه وتعلّقها به، فمن باب أولى أن يكون أولياء الله من مصاديق تلك الشعائر الإلهية.

ثم إنّ لتعظيم الشعائر سبلاً متعدّدة، منها الفرح لفرحهم والحزن لحزنهم، فإذا كانت الجمادات من قبيل الكعبة والصفا والمروة ومنى وعرفات جديرةً بالتقديس والاحترام؛ لارتباطها بمفهوم شعائر الله، أفلا يُعتبر تكريم أوليائه وأحبّائه تعظيماً لهذه الشعائر؟ يضاف إلى ذلك، أنّ وصية الرسول ﷺ بالإحسان لذويه تمثل دليلاً آخر على صدقية مراسم العزاء، فقد جاء في القرآن الكريم على لسان النبي ﷺ وخطاباً للمؤمنين: ﴿قُل لا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِلا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَى﴾ (الشورى: ٢٣)، إذاً فقد اقترن أجر الرسالة بمودّة ذوي قربى الرسول، والمودّة متجليةٌ في البكاء على مصائبهم والابتهاج بأفراحهم.

وليس الحزن والبكاء من الأمور الاختيارية حتى تشملهما أحكام الأمر أو النهي، فالإنسان بطبيعته لا يبكي عن سبق إرادة وتصميم، كما أنه لن يجد مناصاً من البكاء إذا توفرت مقدّماته؛ وعليه فالنهي عن البكاء أمرٌ عبثي من قبيل النهي عن تصرُّم الزمن، نعم، قد تكون شروط البكاء وتوفير أرضيّته المساعدة مما يمكن للإنسان التحكّم به، فيمكن أن تخضع لأحكام الأمر أو النهي؛ إذاً فالمراد

من النهي عن البكاء النهيُ عن مقدماته.

ويندرج حكم البكاء وإقامة العزاء على الموتى ـ من حيث المبدأ ـ تحت مبدأ الإباحة، فلا يشملُه موضوعٌ من مواضيع النواهي الشرعية، وبالإضافة إلى السيرة النبوية وأخبارها هناك نصوص روائية عديدة تؤيد إباحة هذا النوع من البكاء في تاريخ الإسلام.

نعم، روى البخاري في صحيحه أحاديث تدلّ على أن بكاء أهل الميّت سببٌ في عذابه: «إنّ المَيتَ لَيُعَذَّب ببكاء أهلِهِ عليهِ»[٣]، وقد وردت هذه الرواية عن الخليفة الثاني نقلاً عن الرسول ﷺ، في معرض نهيه (عائشة) عن البكاء في مأتم النبي ﷺ.

وثمة رواية أخرى تُنسب إليه ﷺ أشار فيها إلى تعرّض الميّت للعذاب نتيجة النوح عليه: «يُعَذَّبُ في قَبرِهِ بالنيَاحَةِ عليهِ»[٤]، وتنقل هذه الرواية من طريق عبدالله بن عمر في حوارٍ مع عائشة في مأتم زوجها ﷺ. وقد ذكر في كتب الأخبار ردّ عائشة على الخليفة الثاني وابنه بالآية (١٦٤) من سورة الأنعام: ﴿وَلاَ تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى﴾، فهي تريد أن تقول لهما: بأنّه حتى لو كان البكاء ذنباً فلا جريرة على الميت، وبما أن هذا الحديث مخالف للقواعد العقلية والعدل الإلهي، فلن يكون ـ بلا شك ـ من كلام الرسول ﷺ.

يقول النووي ـ من علماء الشافعية ـ تعليقاً على هذه الأحاديث: «هذه الروايات كلّها من رواية عمر بن الخطاب وابنه عبدالله، وأنكرت عائشة عليهما ونسبتهما إلى النسيان والاشتباه، واحتجّت بقوله تعالى: ﴿وَلاَ تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى﴾»[٥].

وكتب السيد عبدالحسين شرف الدين بعد نقله كلام النووي: «وأنكر ابن عباس هذه الروايات، واحتجّ على خطأ راويها، والتفصيل في الصحيحين وشروحهما، وما زالت عائشة وعمر في هذه المسألة على طرفي نقيض، حتى أخرج الطبري في حوادث سنة ١٣ عند ذكر وفاة أبي بكر في الجزء الرابع من تاريخه بالإسناد إلى سعيد المسيّب قال: لما توفي أبو بكر أقامت عليه عائشة النوح، فأقبل عمر بن الخطاب حتى أقام ببابها، فنهاهنّ عن البكاء على أبي بكر، فأبين أن ينتهين، وقال عمر لهشام بن الوليد: أدخل فأخرج إليّ ابنة أبي قحافة، فقالت عائشة لهشام حين سمعت

ذلك من عمر: إنّي أحرم عليك بيتي، فقال عمر لهشام: أدخل فقد أذنت لك، فدخل هشام فأخرج أم فروة أخت أبي بكر إلى عمر، فعلاها بالدرّة فضربها ضربات، فتفرق النّوح حين سمعوا بذلك»[٦].

ومن الأحاديث المتقدّمة يخرج صاحب (المجالس الفاخرة) بالنتيجة التالية: «كأنّه لم يعلم إقرار النبي ﷺ عمل نساء الأنصار في البكاء على موتاهنّ ولم يبلغه قوله ﷺ: لكن حمزة لا بواكي له. وقوله ﷺ: على مثل جعفر فلتبك البواكي، ولعلّه سهى نهي النبي ﷺ إياه عن ضرب البواكي يوم ماتت رقية بنت رسول الله ﷺ»[٧].

علاوةً على ما تقدّم، فإنّ كتب التاريخ والسيَر مليئةٌ بأفعال النبي وقوله وتقريره على صحّة البكاء في عزاء المؤمنين، منها بكاؤه ﷺ يوم توفي عمّه أبو طالب[٨]، وهكذا يوم استشهاد الحمزة[٩] وجعفر[١٠] وزيد بن الحارثة[١١] وعبد بن رواحة[١٢]؛ فقد روت المصادر شدّة بكاء الرسول على حمزة حتى أغمي عليه[١٣]، كما بكى أيضاً على جنازة ولده إبراهيم، فسأله عبدالرحمن بن عوف قائلاً: «وأنت يا رسول الله؟!» فكان جوابه ردّاً على كل أولئك الذين يرون في البكاء وإقامة العزاء بدعةً من البدع: «إنّ العين تدمع والقلب يحزن، ولا نقول إلاّ ما يرضي ربنا»، إذاً فالعين تدمع لحزن القلب، ولا يحزن القلب دون أن تذرف العين ماءها[١٤].

وهناك روايات أيضاً تشير لبكاء الرسول على قبر أمّه آمنة[١٥]، ويذكر الحاكم النيسابوري في مستدركه بكاءَ فاطمة على قبر الحمزة كلّ يوم جمعة: «كانت فاطمة (رضي الله عنها) تبكي وتصلّي عند قبر عمّها الحمزة كل يوم جمعة»[١٦].

لقد باتت هذه السنّة الإنسانية والدينية متعارفاً عليها في زمن الرسول ﷺ، بحيث لم يبق مجال لأحد أن يشكّك في جوازها أو حرمتها فيسأل عنها؛ حيث يروي المؤرخون توافد المسلمين على قبر الرسول وبكائه بكاءً موجعاً، دون أن يعترضهم أحدٌ من الصحابة أو التابعين فينهى عن ذلك. إنّ هذه الروايات الجمّة والسيرة المنقولة مكّنت الرواة والمحقّقين من ردّ روايات المنع أو الجمع بينها إن ساعدت الأدلّة على ذلك[١٧].

معارضو العزاء الحسيني، الأدلة والمنطلقات

لم يكن المخالفون لمسألة البكاء على سيّد الشهداء عليه السلام على شاكلة واحدة، بل تعدّدت مشاربهم وانقسموا إلى مجموعات ثلاث:

المجموعة الأولى: وهم الذين انطلقوا من اتجاههم السلفي، فنسجوا أدلتهم الشرعية والتاريخية ضدّ إباحة البكاء على الحسين عليه السلام.

المجموعة الثانية: وهم الذين جاء رفضهم للموضوع حفاظاً على مصالحهم السياسية.

المجموعة الثالثة: وهم أرباب التصوّف والعرفان.

وسنتناول كلّ مجموعة بالنقد والتحليل:

١ـ الاتجاه السلفي، نظرية المخالفة الشرعية

يعتبر المذهب الوهابي وأتباع ابن تيمية مسألة البكاء على الحسين عليه السلام أو غيره من الموتى والشهداء أمراً مخالفاً للشرع والدين، وأنه بدعة فيه وخروج على السنّة النبوية وسيرة السلف؛ فقد بذل ابن تيمية ـ من علماء الحنابلة ـ قصارى جهوده للوقوف بوجه العقائد الشيعية وتفنيدها، وذلك عن طريق تفسير بعض الآيات ونقل جملة من الروايات، ثم جاء من بعده تلميذه «ابن القيم» فنشر آراءه وزاد من الدفاع عنها في كتابه «زاد المعاد في هدى خير العباد»، ومنذ ذلك الوقت بدأت مؤلّفات الشيعة والسنّة تدور حول نقد وردّ أو دعم وتأييد أفكار ابن تيمية، فعلى صعيد علماء الشيعة تجدر الإشارة إلى كتاب «إحقاق الحق» للقاضي نور الله الشوشتري، و«عبقات الأنوار» لمير حامد حسين، و«الغدير» للعلامة الأميني، و «المراجعات» للسيد شرف الدين. ولعلماء السنة أيضاً تأليفات عديدة في ردّ تلك الأفكار لا يسع المجال لإحصائها.

على كل حال، يبقى ابن تيمية وأتباعه وأبرزهم محمد عبدالوهاب (١١١٥ ـ ١٢٠٦هـ) من أشدّ المخالفين لموضوع البكاء وإقامة عزاء سيد الشهداء عليه السلام.

لقد قدّم علماء وكتّاب الشيعة والسنّة نقوداً عديدة على المعتقدات السلفية بأدلّة بيّنة من الكتاب والسنّة، ممّا لم يُبق حاجةً للخوض في تفاصيلها هنا. وما نريد

إضافته هنا هو أنّ مواقف السلفية ونزاعاتهم وتحريمهم لمواضيع البكاء والتوسّل والزيارة وطلب الشفاعة، ذلك كلّه كان في حقيقته مخالفةً صريحة لجوانب مهمّة ومسلّمة في الشريعة والقرآن والسنّة؛ فلقد تمسّك ابن تيمية وأتباعه في تثبيت عقائدهم ببعض الأدلّة الضعيفة من سيرة السلف، ولإحكام تلك الأفكار كان عليهم تجاوز جملة من أخبار الرسول ﷺ وسيرته.

وأهم ما توصّلت إليه هذه الفرقة بخصوص البكاء على الموتى والشهداء كونه بدعة لا دليل شرعي أو نصّي من سيرة السلف يؤيّده، ومعلوم أنّ ردّ ذلك متحقّق بمجرد إثبات نصّ معتبر أو حادثة تأريخية تروي البكاء على أحد الموتى أو الشهداء، والتاريخ الإسلامي بمصادره الأصلية يذكر لنا نماذج عديدة على ذلك، من قبيل بكاء الأولياء والأنبياء على بعض الموتى والشهداء. وتجدر الإشارة إلى أنّ هذه الفرقة تقول بالحرمة، وهو ما يحتاج إلى أكثر من دليل على ثبوته. أما من يقول بالإباحة ـ وهي الأصل ـ فيكفيه في الإثبات أيّ دليل يقدّمه، فكيف إذا كانت هناك مئات وآلاف النصوص والأدلّة على ثبوت هذه القضية وإباحتها؟!

من هنا، تقاطرت البحوث والردود على هذه الأفكار وخلّفت لنا مكتبات العلماء الأعلام رصيداً واسعاً في هذا المجال، ونحن بدورنا نحيل القارئ لمطالعة تلك الكتب أمثال: إحقاق الحق، والمراجعات، والمجالس الفاخرة.

٢ ـ الاتجاه السياسي السلطوي، نظرية الرفض السياسي

لم تأتِ مخالفة البعض لمراسم العزاء الحسيني نتيجة استدلالات شرعية أو نصّية، بل كانوا يبرّرون منعهم لها بما فيها من العواقب السيئة (!) فرأوا في تجنّبها مصلحةً في الحفاظ على وحدة الكيان الإسلامي؛ فإقامة المجالس الحسينية مدعاةٌ لبث الفرقة والتنازع بين المسلمين؛ نظراً لما تتضمنّه من طعن ولعن لبعض الصحابة، يقول ابن حجر في الصواعق المحرقة نقلاً عن الغزالي: «لا ينبغي للخطيب وغيره رواية مقتل الحسين، وأيضاً رواية ما يدور بين الصحابة من سجالات وخصام؛ لأنّ ذلك يستوجب الطعن بأعلام الإسلام والدين..»(١٨).

إذن ـ وفقاً لذلك ـ لا ينبغي لأحد الحديث عن مصائب أهل البيت وحادثة العبرات

(عاشوراء)؛ لأنّ هذا حديثٌ فيه قدحٌ بالصحابة وغيرهم من الرواة والأعلام في صدر الإسلام!

وفي زماننا الحاضر أيضاً، تتكرّر هذه الأفكار بعبائر مختلفة، فقد دعا الحرص أو الغفلة بعضهم إلى الاعتقاد بأنّ وحدة المسلمين تُحفظ بتجنّب مثل تلك الروايات من صدر الإسلام، بحيث وصل بهم الأمر إلى إهمال مبدأ «البراءة» بشكل كلّي.

ومن الطبيعي أنّنا لا نرفض هذه الفكرة بجميع جوانبها؛ فقد تخضع المسألة لمتطلّبات العصر فيحصل فيها تغيير، كإقامة الشيعة لمجالس العزاء بشكلٍ أكثر إعتدالاً ومحافظة، لكن لا أنّ يجيء ذلك على حساب طمس الحقائق التاريخية والمسلّمات الشرعية؛ فلم يترك الأئمة وعلماء الشيعة الأعلام ذكر مصائب أبي عبدالله عليه السلام حتى في أصعب ظروفهم السياسية، بل كانوا يقومون بواجبهم وفقاً لما يتناسب مع الظروف الحاكمة في عصرهم. نعم لا بد من الاعتراف بوجود بعض أشكال العزاء التي لم تعد على المذهب الشيعي إلا بالضرر، وهو ضرر ناتج عن شكل من أشكال العزاء لا عن أصل إقامته.

أمّا فيما يخص كلام الغزالي وتحريمه رواية مقتل الحسين عليه السلام على الخطباء بذريعة الإفتاء في صالح الدين والحفاظ على حرمة الصحابة، فيمكن مؤاخذته من حيثيات مختلفة، منها أننا لو سلّمنا باستدلاله للزم أن نعمل بخيار الصمت في كلّ خلاف ينشأ بين المسلمين يدعوهم للنزاع؛ تجنّباً للتصعيد والتناحر، وليست واقعة كربلاء إلا نتيجة لهكذا نوع من الصمت والمحاباة، فلو أنّ المسلمين حزموا أمرهم ووقفوا مع جانب الحقّ لما حصل ما حصل في عاشوراء، ولو أنّ الشيعة اتبعوا ـ من بعد عاشوراء ـ ما صنعه المسلمون الأوائل في السقيفة والجمل وصفّين لكان التاريخ أكثر ظلماً ولامتلأت صفحاته بحكّام الجور أكثر ممّا هو عليه الآن، فلم تأتِ مواقف الشيعة هذه عن اجتهادات شخصية، إنما استندوا في ذلك للعديد من الروايات التي تؤكّد على ذكر مصائب الإمام الحسين عليه السلام وإحيائها.

ناهيك مما كان ولا تزال تمثله مجالس العزاء الحسيني من محاضرات ودروس للجماهير الجالسة تحت منابرها؛ فتشرح لهم عقائد دينهم وأحكامه الشرعية، إلى

غير ذلك من قصص التاريخ والسياسة في الدين وغيره، لقد كانت تلك المجالس منهلاً لرجال التقوى والصلاح والباحثين عن الحق وأهله، ومنطلقاً للوقوف بوجه الباطل وأهله، فلا يعني تركها إلا تركاً لجانب مهمّ من نظام التعليم الديني؛ لذا علينا أن نتنبّه للمحدقين بنا من أعداء الدين والإنسانية كي لا يفسدوا علينا ما قطعنا من أشواط وحقّقنا على طريق الوحدة والتضامن بيننا نحن المسلمين.

نعم، هناك بعض الأنماط من العزاء الحسيني تصبّ في صالح أعداء الإسلام ممّن لا يرغب في بقاء الشيعة أو غيرهم من المذاهب الإسلامية الأخرى.

من جهة أخرى، لم نشاهد الغزالي وغيره ممن يدوّن أمثال هذه النصائح في الرسائل والكتب قد عملوا بها وتغاضوا وسكتوا مع الفرق والمذاهب التي خاضوا معها نزاعاتهم الفكرية والدينية، فالمطلعون على مباحث علم الكلام وتاريخ الحضارة الإسلامية يلمسون عن كثب شدّة تطرّف الغزالي وأتباعه في مواقفهم من الشيعة ـ لا سيما الإسماعيلية ـ في البحوث العقائدية، فلو كانت صفة التسامح مجديةً حقاً لما كان لديه دافع في تأليف ردوده على الروافض والقائلين بالإمامة ليقدّمها بعد ذلك للخليفة العباسي أو الحاكم السلجوقي.

وعلى أية حال، نحن نؤمن بمبدأ الوحدة وأنّها من أهم الأصول والفروع في الوقت الحاضر، لكنّنا لا نرى في ذكر مصاب الحسين وإقامة العزاء عليه ـ بشكل عام ـ منافاةً لوحدة الإسلام وتلاحم أبنائه.

٣ ـ الاتجاه الصوفي، نظرية المخالفة العرفانية

هناك من يرى في إقامة العزاء على الميت ـ مهما علا شأنه ـ انحرافاً في العقيدة؛ معلّلين ذلك بأنّ الإنسان عندما يموت وتنفصل روحه عن بدنه ينتقل إلى جوار ربّه، وهذا أمرٌ جدير بالابتهاج والفرح؛ لأنّ من يموت أو يستشهد يتحقّق أمله المنشود، وهو الاتصال بالعالم المعنوي ومجاورة الحق، كما هي حال المسيحيين في ذكرى استشهاد عيسى عليه السلام واحتفالاتهم بها، فعمل المسيحيين هذا يدلّل على أنّ عيسى في شهادته قد حقّق نجاحاً باهراً، لا الخيبة والفشل.

ويعدّ جلال الدين الرومي من جملة القائلين بهذا الرأي من بين علماء المسلمين؛

فهو يروي في مثنوياته - الكتاب السادس - قصّة شاعرٍ دخل مدينة حلب يوم عاشوراء وتفاجأ بطقوس أهلها في مثل هذا اليوم، وهي إقامة العزاء والمآتم على سيّد الشهداء عليه السلام، وبما أن الشاعر لا يعرف صاحب العزاء، أخذ يسأل الناس عنه؛ علّه يشارك بشعرهِ في رثائه، فقالوا له: اليوم ذكرى استشهاد الحسين بن علي بن أبي طالب عليه السلام، فقال: لكنّه مات قبل قرون، أما العزاء والمأتم فأقيموه على أنفسكم، فهو ليس بحاجةٍ له؛ لأنه أسعد إنسان في مثل هذا اليوم؛ وأنشد يقول:

إبكوا على غفلتكم؛ لأنّ الجهل أبشع مراتب الموت

الروح تشمخ إن تخلّت عن الجسد

فلمَ نبكي ويعرونا السواد

إنّ هذا لسليل المصطفى صلى الله عليه وآله

بعروجه غنّوا وكونوا فرحين

فهو قد نال بذلك سعادةً أبدية

وتخلّى عن قيود الدنيا الغرور(١٩).

وتأسيساً على هذه الرؤية الغريبة، ينبغي لنا أن نبتهج ونفرح لكلّ من يهجر هذه الدنيا.

وللردّ على ذلك نقول:

أولاً: إنّ ما يذهب إليه المسيحيون في فرحهم على قصّة عيسى عليه السلام ناتج عن خرافة اعتقدوا بها تقول بأنّ عيسى قُتل ليكفّر عن خطاياهم، إذاً فموته باعثٌ على السعادة الأخروية عندهم.

ثانياً: إنّ في ذلك يكمن الفرق بين الدين الإسلامي والمسيحية المحرّفة؛ فالإسلام مذهبٌ اجتماعي بينما بقيت المسيحية داخل أطر النصُح الأخلاقية ومثاليّاتها. من جهة أخرى، تختلف قراءتنا لحادثةٍ معينة بين النظرة الفردية والاجتماعية، فمن الناحية الفردية ينظر الإسلام لحادثة الحسين عليه السلام على أنه إمام حقّق بموته سعادة الدنيا والآخرة، وهو القائل: «خطّ الموت على وُلد آدم مخطّ القلادة على جيد الفتاة، وما أولهني إلى أسلافي، اشتياق يعقوب إلى يوسف»(٢٠)، فقد تكامل الحسين بعناوين الشهيد والشهادة. يقول الإمام علي عليه السلام بعدما نزل على هامته سيفُ الخوارج:

«والله ما فجاني من الموت واردٌ كرهته أو طالع أنكرته، وما كنتُ إلاّ كقارب ورد وطالب وجد» (٢١).

لكنّ الإسلام له موقفه على الصعيد الآخر للحادثة، ولا يكتفي بالجانب الفردي والشخصي؛ فهل هناك فرق بين الرؤية الفردية والاجتماعية لحادثة عاشوراء؟ لقد مثلت عاشوراء بالنسبة لمرتكبيها مشهد الانحطاط الذي عاشه المجتمع الإسلامي آنذاك؛ لذا لا بد من إحياء هذه الذكرى الأليمة والاعتبار بها لئلا تتكرّر مأساتها مرةً أخرى (٢٢).

زد على ذلك، كيف للمسلمين أن لا يحزنوا لاستشهاد ابن بنت نبيّهم، فيما الرسول ﷺ بكاهُ حياً يومَ ولادته؟! أي قبل يوم عاشوراء بسنين عديدة؛ فوفقاً للأخبار والأحاديث الواردة في كتب الفريقين، ذكر الرسول حادثة الحسين متوجّعاً في أكثر من موضع، فقد أخرج ابن سعد عن الشعبي قال: «مرّ عليّ بكربلاء عند مسيره إلى صفين فبكى حتى بلّ الأرض من دموعه فقال: دخلت على رسول الله ﷺ وهو يبكي فقلت: يا رسول الله بأبي أنت وأمي ما يبكيك؟ قال: كان عندي جبرائيل آنفاً، وأخبرني بأنّ ولدي الحسين يقتل بشاطئ الفرات بموضعٍ يقال له: كربلاء، ثم قبض جبرائيل قبضةً من ترابه وشمّمني إياها» (٢٣).

تأسيساً على ذلك، ليس موقف الشيعة في البكاء على الحسين عليه السلام وإقامة مجالسه تجسيداً ومنطلقاً من صميم الفكر الديني فحسب، بل إنّ معهم رصيداً وافياً من السنّة والسيرة النبوية دليلاً على صحّة معتقدهم ورجحان عملهم.

وكلمتنا الأخيرة في هذا البحث هي: إنّ موضوع البكاء وإقامة العزاء من قبل الشيعة على سيد الشهداء، علاوة على صحّته عقلاً وشرعاً، له أيضاً إيجابيّات في الواقع العملي بما يصبّ في صالح الدين والمجتمع، وإن فلسفة مجالس العزاء الحسيني بحدّ ذاتها مقولة ومبدأ بحاجة لدراسات مستقلّة ونظرة فاحصة، أما ما تطرّقنا له هنا فكان إثبات هذه المقولة في النصوص الدينية والردّ على منكريها.

* * *

الهوامش

١ ـ البقرة: ١٥٨.

٢ ـ الحج: ٣٦.

٣ ـ صحيح البخاري ٢: ٨٠.

٤ ـ سنن النسائي ٤: ١٤.

٥ ـ شرح صحيح مسلم المطبوع في هامش القسطاني وزكريا الأنصاري، المجلد الخامس: ٢١٨، نقلاً عن عبدالحسين شرف الدين، المجالس الفاخرة:١٧؛ ومنتهى الآمال، تاريخ حضرة سيد الشهداء، الخاتمة.

٦ ـ المجالس الفاخرة: ١٧.

٧ ـ المصدر نفسه.

٨ ـ يراجع: السيرة الحلبية، باب أبي طالب وخديجة: ٤٦٢، نقلاً عن المجالس الفاخرة: ١٣. وقد ذكر مؤلّف المحاسن مصادر عديدة لهذا الخبر وما يليه.

٩ ـ السيرة الحلبية ٢: ٣٢٣، نقلاً عن المصدر نفسه.

١٠ ـ المصدر نفسه.

١١ ـ المصدر نفسه.

١٢ ـ المصدر نفسه.

١٣ ـ المصدر نفسه.

١٤ ـ صحيح البخاري ١: ١٥٥، أبواب الجنائز، ويأتي تشبيه البكاء بحزن القلب هنا للدلالة على اتحادهما في حكم الجواز.

١٥ ـ الحاكم النيسابوري، المستدرك على الصحيحين ١: ٣٧٧؛ والسمهودي، وفاء الوفا ٢: ١١٢.

١٦ ـ وفاء الوفا ٣: ١٣٦١.

١٧ ـ العلامة الأميني في الغدير؛ والسيد شرف الدين في المجالس الفاخرة؛ وآية الله جعفر السبحاني في (آيين وهابيت).

١٨ ـ الصواعق المحرقة: ٢٢٣.

١٩ ـ مثنوي معنوي، نسخة نيكلسون، الكتاب السادس، رقم الأبيات: ٧٩٦ ـ ٧٩٩.

٢٠ ـ بحار الأنوار ٤٤: ٣٦٦؛ واللهوف: ٢٥؛ ومقتل الحسين للخوارزمي ٢٢: ٥؛ وكشف الغمة ٢: ٢٩.

٢١ ـ بحار الأنوار ٤٢: ٢٥٤؛ ونهج البلاغة: ٨٧٥.

٢٢ ـ الشهيد مطهري، الحماسة الحسينية ١: ١٢٨ (بتصرّف).

٢٣ ـ القندوزي، ينابيع المودة، الباب ٦٠، الأحاديث الواردة في شهادة الحسين عليه السلام.

بقاء النهضة الحسينية بين الشيعة
تفسيرات سيكولوجية وسيسيولوجية وسياسية و..

د. محمد منصور نجاد(*)

ترجمة: مشتاق الحلو

أ ـ المدخل

١ـ منطلق البحث :

ألا يثير حضور الملايين من الناس، مرتدين زيّ الحداد، لاطمين وجوههم في أيّام محرم، التساؤل لدى الباحثين عن الأسباب التي أخرجت هؤلاء الناس من بيوتهم، خاصّة الشباب منهم ـ الذين لا يستجيبون بسهولةٍ لطلب الآخرين ـ إلى الطرق، بخضوع وخشوع وانسجام؟ لا يعدّ هذا السلوك الفردي والجماعي في شهر محرم أمراً عادياً، بل يستدعي الالتفات والانتباه، أحد الأسئلة التي تخالج الذهن في هذا المضمار، هو: ما السرّ وراء بقاء نهضة معيّنة ونفوذها على مرّ قرون متمادية، وبهذا الكمّ والكيف؟

ولكي نكون واضحين، فالسؤال الأساس ليس عن سرّ خلود النهضة الحسينية بوصفها إحدى نهضات مقارعة الظلم في التاريخ، فهذا السؤال يطرح على كل المسارات والأشخاص المقارعين للظلم، سواء كان عملهم على أساس ديني، كإبراهيم وموسى، أو غير ديني، ويشمل حتى الأشخاص والحركات الباطلة، كأن نسأل عن سرّ خلود أسماء مجرمين، من قبيل الاسكندر وجنكيز ويزيد.

(*) أستاذ جامعي، ومتخصّص في علم الاجتماع.

إذن، لا يبحث هذا المقال عن سرّ الخلود بصورةٍ مطلقة، بل يسأل عن أسباب ردّة فعل الشيعة تجاه استشهاد الإمام الحسين، حيث لم يقوموا بمثلها لأيّ شخص آخر، وحتى خير البرية ﷺ؛ إذ لم يألف الشيعة إقامة طقوس اليوم الثالث والسابع على وفاة الرسول ﷺ، ناهيك عن الأربعين.

الحضور الجماهيري الواسع، التعاطف غير المألوف، الانسجام بين المعزّين، التضحية، الرثاء المستمر حتى يوم الأربعين من استشهاد الإمام الحسين وصحبه، ذلك كلّه بعد أربعة عشر قرناً، ألا يثير التساؤل عن سرّ هذا الخلود؟[1]. ما يؤسف الباحث هو فقدان المصادر العلمية في هذا المضمار[2]، وليس هذا المقال إلا مدخلاً للموضوع، ونترك تفصيل البحث إلى فرصةٍ أخرى، أو إلى كتّاب آخرين.

٢ـ منهج البحث

من الواضح أن عملاً واسعاً وعميقاً للإجابة على مثل هذا السؤال الصعب، يحتاج إلى بحوث معمّقة، وبطرق معتبرة علمياً. ويمكننا ذكر المناهج التالية من جملة مناهج البحث العلمي:

١ ـ **البحث الميداني:** والاستفادة من المقابلات والاستبيانات والاستطلاعات، ومن ثمّ تحليل المعلومات المتوافرة.

٢ ـ **البحث الاكتشافي:** ويستعان في هذا النمط من البحث بالمقدمات المشهورة والمقبولة نسبياً، ثم تطرح أفكار وفرضيات حول السؤال الأساس للبحث، وهذا هو المنهج المتبع هنا.

نذكّر بأنّ موضوع بحثنا (وهو النهضة الحسينية وآثارها)، يعتبر موضوعاً مرتبطاً باختصاصات مختلفة؛ لذا سوف نتناوله من زوايا مختلفة وبآليات اختصاصات علمية متنوّعة.

٣ـ زاوية البحث

لم يكن هدفنا من هذا البحث المختصر توصيف طقوس العزاء والرثاء، وإن

كان موضوعاً يستحقّ الدراسة، وقلّ ما تناوله الباحثون، ولسنا بصدد الحكم على التيارات التي ظهرت على هذا الصعيد، ونقدها، أو تقديم توصيات للأشكال المطلوبة منها، فقد قدّمت أعمال لا بأس بها في هذا المجال بالتحديد؛ بل هدفنا «التحليل والتعليل»، أي بيان أسباب الحضور الجماعي الغريب والمدهش للشعب الإيراني، وعلى الأقل الشيعة منهم، في طقوس العزاء الحسيني، وطرح فرضيات في هذا الصدد.

ب ـ دراسة الموضوع

١ـ فرضية حب الفضيلة

١. هل نعلم، لماذا خلّد اسم سقراط في التاريخ، ويذكر بإجلال وإعظام، في حين مضى على قتله خمسة وعشرون قرناً، ولا علاقة لنا ـ نحن الإيرانيون ـ به؟ هل سألنا أنفسنا، لم لا يزال اسم «رستم» وملاحمه متلألئاً على صفحات أرواحنا، نحن الإيرانيون، ولا يمكننا نسيانه؟ و..

قد تكون الإجابة الإجمالية في إطار فرضية، تقول: إنّ بعض الفضائل تستهوي البشرية في كلّ زمان ومكان، حيث تحبّها وتحترمها، وتبعاً لذلك، تخلّد أسماء أصحابها؛ فقد قُتل سقراط في سبيل توعية الناس وتعليمهم، وأبرع رستم في الدفاع الملحمي عن هذه الأرض، وبما أنّ الصمود على الحقّ وتوعية الناس أمورٌ جميلة، والتضحية أمر مطلوب، خُلّد اسم أصحاب هذه الفضائل في التاريخ.

ألا يمكن اعتبار الفضائل التي كانت حاضرةً في كربلاء، كالمطالبة بالحق، والملحمة، والتضحية، و..[٣] سرّ بقاء النهضة الحسينية ونفوذها؟

هذه الإجابة ليست خاطئة، لكنّها غير وافية؛ إذ لا ينزل أحدٌ إلى الطرق كلّ عام من أجل أصحاب الفضائل، كسقراط[٤] ورستم، بل تختصّ هذه الطقوس الشيعية بالنهضة الحسينية، فمازال سؤالنا دون جواب، على الرغم ممّا ذكرناه؛ ولذلك قلنا في بادئ الكلام: إنّ رمز الخلود بصورة مطلقة، غير رمز خلود النهضة الحسينية.

٢ـ فرضية الحاجة إلى البعد المعنوي والقلبي

٢ـ ألا يمكننا ـ من خلال نظرة عرفانية ـ أخلاقية ـ التأمّل في أنه لو تمتع الإنسان بثلاثة أبعاد: «الجسم والعقل والقلب»، واحتاج كل منهم إلى تغذية خاصة به، وكان «القلب» الأهمّ من بين البعدين الآخرين، لكان غذاؤه أهمّ من غذائهما؛ فإذا كان الأمر كذلك، فجميع الناس وراء تلبية هذه الحاجة؛ لذلك، تخفق القلوب لنداء أولياء الله، وحتى أنبياء الديانات غير التوحيدية، فمنذ آلاف السنين يغذي نداء «بوذا» و«كونفوشيوس» ملايين الناس، فما بالك بنداء أولئك المرتبطين بالسماء؟! إذاً، ينبغي البحث عن سرّ بقاء الديانات بين البشرية في هذه الحاجة الإنسانية المتأصّلة؛ فإن صحّ ذلك، ألا يجوز تحليل النهضة الحسينية على هذا الأساس؟ أي إنّ هذه الواقعة تمتلك أصناف الأطعمة الشهيّة لقلوب البشرية، وهل هناك طعامٌ للقلب أفضل من العشق؟ فحتى العشق الأرضي من قبيل قصة «مجنون ليلى» لن ينمحي من ذاكرة الناس؛ فجدير بنا البحث عن سرّ خلود النهضة الحسينية في هذه الحاجة الفطرية الباطنية والقلبية للبشرية في التغذية المعنوية؛ فالحسين‏‏‏ﷺ خير من يروي هذا الظمأ.

من الصواب الالتفات إلى هذا العامل في مطالعة النهضة الحسينية، لكنّه ـ كسابقه ـ ليس جامعاً؛ لأنّ الغذاء الروحي والقلبي ليس حكراً على مائدة الحسين‏ﷺ، وإن لم يحظ الآخرون بالقدر عينه من الاهتمام والحبّ.

العجيب في الأمر، أنّ الناس يعرفون أصحاب الإمام الحسين‏ﷺ، وحتى غير الهاشميين منهم، كالحرّ بن يزيد الرياحي، أكثر من معرفتهم ببعض المعصومين، ويتأثرون بابن الستّة أشهر، وابن الثلاثة أعوام، أكثر من تأثرهم بالأنبياء. إذاً يجب البحث عن هذا السرّ في أمر آخر؛ فلنلتفت إلى العوامل الأرضية والبشرية وحتى غير الروحية في أسباب خلود هذه النهضة.

٣ـ الفرضية السيسيولوجية في تفسير التفاعل مع النهضة الحسينية

٣. ألا يمكن تحليل أسرار خلود نهضة عاشوراء من زاوية «علم الاجتماع»؟ يبدو أنّ من الممكن، التوصل إلى بعض النتائج في هذا المضمار:

١ـ ٣. ليس لاعبو هذه القضية أشخاصاً محدّدين، بل هو عمل جماعي منسجم،

منظّم، وهادف، وإذا كان العمل الروحي المبني على التضحية، والمؤثر، والفاضل، و.. جماعياً، أصبح أكثر خلوداً من العمل الفردي. ميّز هذا النمط من الشهادة الإمامَ الحسينعليه السلام عن سائر المعصومين؛ ولذلك أصبحت شخصيته أكثر نفوذاً.

٢ـ ٣ـ من الناحية السوسيولوجية، يجب أن نلتفت إلى أنّ اصطحاب الأهل والعيال، يساعد كثيراً على حفظ جزئيات الحادثة واستمرارها، ونقل تفاصيلها فيما بعد؛ فالوفاء يكون في درجة عالية داخل العائلة، وأعضاؤها أقرب الناس من بعضهم، وأحقّ بنقل دروس هذه النهضة، وأكثر تأثيراً؛ لهذا دوّنت واقعة عاشوراء بتفاصيلها الدقيقة، ونقلت للطالبين، وخلّدت في العقول والأذهان.

٣ـ ٣ـ ظهرت واقعة كربلاء في إطار نهضة متحرّكة، ساهمت في مسارات اجتماعية مختلفة، دعمت بعضها، وأزالت أخرى، كتشتت أنصار مسلم بن عقيل، وقد تناول المؤرخون مصير كلّ واحدة من هذه الحركات الاجتماعية بحدّ ذاته، ووثّقوه ونقلوه للأجيال القادمة.

٤ـ ٣ـ أبدت مؤسّسة «رجال الدين» اهتماماً منقطع النظير بهذه الواقعة، وروّجت لها؛ حيث ينفرد الإمام الحسين عليه السلام من بين الأئمة في مدى الاهتمام الذي تبديه الحوزة العلمية بمناسبة استشهاده، حيث تعطّل دروسها لأكثر من عشرة أيام في ذكرى استشهاده، دون سائر الأئمة؛ لهذا، لا يمكننا من الناحية السوسيولوجية أن نغفل تأثير هذا العامل على الرأي العام؛ خاصة وأنّ المجالس الحسينية ليست حكراً على رجال الدين، فقد تناولها أصحاب الفنّ في أطر مختلفة، كالشعر، والنعي، والمراثي، والمسرح و.. بلُغات التشبيه، والتمثيل، والاستعارة، والمجاز و.. حتى مارسوا في بعض الأحيان التحريف اللفظي والمعنوي لها، لكنّ التحريف أيضاً لعب دوراً إيجابياً في ترسيخ أبعاد هذه النهضة[٥].

٥ـ ٣ـ من ناحية أخرى، نحن بحاجة إلى دراسة سوسيولوجية لنفس الحضور العام للناس؛ لأنّ هذا الحضور بدوره يثير الأسئلة: كيف تظهر هذه الحركات الجماعية المنظمة والمكملة لبعضها، في أيام محددة، وبين جموع غفيرة من الناس؟ يمكننا إرجاع هذا الاجتماع العظيم للتقاليد الدينية. لكنّ السؤال هو: كيف خلق هذا التقليد العجيب والمنقطع النظير؟ كيف وجدت هذه الهوية الدينية الجماعية،

ولماذا؟ أي شيء يؤدي إلى فعل جماعي كلّ عام؟

من الممكن إرجاع هذه الحركات للعادات، والقول: إنّ الفرد في الثقافة الشيعية، يستأنس منذ الصغر بالمراسيم الحسينية؛ إذ يصطحبه أهله في هذه المجالس، ويلبسوه السواد، ويعطوه الرايات السود، وحين يكبر يشارك في هذه المراسم من تلقاء نفسه؛ لهذا، تصبح هذه الطقوس عادة لا يمكنه التخلّي عنها، وتجرّه إليها من حيث لا يشعر، وتضطرّه للالتزام بها.

لكن مازال يمكننا التعمّق في التحليل، ودراسة أسباب هذه العادات والتقاليد بشكل أدق؛ فعلى سبيل المثال، يمكن دراسة أسباب انجرار الإنسان للأعمال الجماعية من خلال الأبحاث العميقة الفلسفية والاجتماعية؛ إذ في ضوئها يكون الإنسان مدنياً بالطبع، وحتى لو كان متوحشاً بالطبع، لكنّه مدني بالعقل، ويحتاج إلى الجماعة والمجتمع على أساس الضرورات العقلية، وحين يختار الاقتراب من جماعة، يجد المنسجمين معه أنسب لهذا الأمر، واقعة كربلاء من عوامل توحيد الشيعة، الذين يحسّون بالقرب والانسجام في إطار الثقافة الشيعية؛ لهذا تبرز نشاطات جماعية كمراسم أيام عاشوراء، كما أنّ هذه الواقعة تجذب الناس للمشاركة بسهولة، لأنّها جبلت بالرموز، والأساطير، والمعجزات، والكرامات و.. عبر القرون؛ لذلك أصبحت أكثر استمراراً وجاذبية.

٦ـ ٣ـ يجب الالتفات إلى أنّ الخصوصيّة تتشكّل قبال الخصوصيّة المخالفة، فطقوس العزاء من العلامات والرموز والمظاهر التي تميّز الثقافة الشيعية مقابل سائر الثقافات، ولا سيما ثقافة أهل السنّة، حيث كانت الثقافة الحاكمة في العالم الإسلامي في القرون الأولى، وكان الشيعة أقلّية بالنسبة إليهم، وكان هذا الجمع المحدود والمحجور عليه، بحاجة إلى الاقتراب من بعضه، والامتياز بهويّة خاصة دون الآخرين، وطرح مفاخره الثقافية؛ وقد ولّدت هذه الحاجة لبناء الخصوصية الشيعية، الدافعَ والوازع الكافيَين للاجتماع في أيام خاصة من كل عام، وإعلان الوجود بطرق مختلفة، وكانت جذوة الثورة الحسينية، أنسب من سائر الموضوعات للوحدة والمقاومة.

يبدو أنّ بإمكاننا دراسة واقعة كربلاء بوصفها ظاهرةً اجتماعية من خلال الأدبيات السوسيولوجية، وكشف الجوانب الخفية منها، لكنّ هذه النظرة لا

تسجم، على الرغم من محاسنها، مع الأبعاد الروحية للنهضة؛ لذا ينبغي دراسة أسرار خلود هذه النهضة من زوايا أخرى.

٤ـ الفرضية السيكولوجية في تفسير استمرارية النهضة الحسينية

٤ـ ألا يمكن أخذ العوامل السيكولوجية في دراسة عناصر تأثير النهضة الحسينية على الصغير والكبير، والرجل والمرأة، والفقير والغني و..؟ أليس لهذا الحضور الجماهيري دوافع نفسية، إضافة للأبعاد المعنوية؟ فعلى سبيل المثال، هل هناك مراسم، أو اجتماع، أو تظاهرة، أو.. يتمكّن الفرد فيها من إظهار نفسه إلى هذا الحد، وعرض إمكاناته، والحظوة برضا الآخرين وقبولهم له؟

تنفرد طقوس عاشوراء بهذه الصفة، حيث يستطيع من يتمتّع بقوة بدنية، رفع الرايات الثقيلة، والمباهاة بقوّته؛ ومن له صوتٌ حسن، نعيَ الحسين، والفخر بصوته؛ ومن كان متمكّناً، بَذْلَ مالَه، للحصول على وجاهة اجتماعية، وإذا كان ضعيفاً، يأكل الطعام ويلطم على صدره؛ وإذا كان شقياً، يضرب رأسه بالسيف؛ وإذا كان رقيق القلب يذرف الدموع؛ وإن لم يرغب أو يتمكّن من المساهمة الفعّالة، وقف متفرجاً، وكسب أجراً أخروياً ومتعةً دنيوية. وإذا كانت امرأةً، خرجت إلى الطرق بدل الانزواء في البيت، واختلطت بالمجتمع، دون أن يعترض عليها أحد، وإذا كان الفرد يتمتع باستعداد إداري، فإنّه يدير المواكب و..

بعبارة أخرى، من زاوية سيكولوجية، بما أنّ الجميع يستطيع المساهمة في هذه الطقوس بشكل مؤثر، وإثبات حضوره، فلدى الجميع دافع قوي للخروج والحضور إلى جانب الآخرين، دون إجبار أو إكراه.

يمكن أن يكون لحضور الناس مبرّر سيكولوجي آخر؛ فقد قلنا: إنّ رسالة عاشوراء روحية ومجبولة بالفضائل، لكنّ ما يميزها عن سائر الطقوس، أنّها منعت في بعض الفترات التاريخية منذ استشهاد الإمام الحسين، وطوال العهدين الأموي والعباسي، فقد تعرّض قبر الإمام للغرق بيد أمثال المتوكّل العباسي، وواجه زوّاره شتّى أنواع الإيذاء، وحتى القتل. وفي العصر الحاضر أيضاً، سعى أمثال الشاه الإيراني رضا بهلوي لمنع طقوس عاشوراء، بينما تزيد رغبة الإنسان بالممنوع من الناحية

النفسية، وكما يقول المثل: «الإنسان حريص على ما مُنع»؛ فحين سعت الحكومات لمنع التعازي، حرص الناس على تقويتها وإقامتها في الخفاء، إن لم يتمكّنوا من إعلانها؛ من هذه الناحية، يغدو الدافع لإقامة الطقوس الحسينية فردياً ونفسياً، وحتى لو كانت هذه الحاجة روحية، لكنّها ليست سماوية وأخروية بالضرورة؛ لهذا، فحتى لو كان الناس ـ كما يصفهم الحسين‏‏ـ : «عبيد الدنيا والدين لعق على ألسنتهم»، لكنّهم يشاركون في هذه الحركات الجماعية، تلبيةً لحاجاتهم الفردية والنفسية، ويحصلون من خلالها على نتائج لا تتوفر من طرق أخرى؛ فهنا يتلقون الدعم والحماية والاهتمام والتشجيع، بخلاف سائر المجالات.

لا يفسّر هذا العامل أيضاً، على أقلّ تقدير، دافع الذين يشاركون بحماس شديد، وعشق، وشغف، واندفاع كبير؛ لهذا ينبغي البحث عن عوامل أخرى إضافيّة.

٥ـ الفرضية السياسية في تفسير الاستمرارية

٥ـ ما هو دور الحكّام ورجال الدولة، من الناحية السياسية، في استمرار النهضة الحسينية ونفوذها؟

مما لا شكّ فيه، أنّ في إيران على أقلّ تقدير، لعب تأسيس الدولة الصفوية، وإعلان المذهب الشيعي مذهباً رسمياً في البلاد، دوراً مهماً في تثبيت الطقوس والتقاليد الشيعية ونشرها، ومنها طقوس عاشوراء، وقد ساهمت السلسلة القاجارية أيضاً في إرساء الشعائر الشيعية. لكن كما أشرنا، إذا كان المنع الحكومي ينتهي بنتيجة معكوسة، فكذلك تصدّي الحكومات لترويج نهضة عاشوراء، يقلّل من عمقها، وقد تسبّب ردة فعل عكسية من قبل الناس في بعض الأحيان، وإذا أردنا ربط انتشار هذه الطقوس بصورة كاملة بالحكّام الصفويين، فمن المفروض أن تنقرض بانقراضهم، بينما الواقع ينبئ عن خلاف ذلك.

لعلّه بالإمكان اعتبار المشاركة في هذه الطقوس وإدارتها من قبل المؤسّسات المدنية الثقافية، وأفراد لا ينتمون إلى الدولة، من عوامل استمرارها وشدّ الناس إليها؛ فشدة الحماس لدى الناس، تأتي من التفاعل الجماهيري، لا الارتباط بالحكومات؛ فإذا لعبت العوامل السياسية دوراً في تفعيل هذه المشاركة، فما كان ذلك إلا

مقطعياً، ولم يدم ولم يساهم بالضرورة في تعميق هذه الطقوس وشدّة إقبال الناس عليها، ولعله أثار في بعض الأحيان ردود فعل لدى الجماهير.

ويمكننا دراسة الخلفيات السياسية لاستمرار النهضة الحسينية في إطار أضيق، أي في أبعاد مقارعة الظلم والاستبداد، والمطالبة بالعدالة، واعتبار سلاطين العصر غير شرعيين، كان هذا الجانب السياسي في الثورة الحسينية فرصةً ثمينة لمن يريد مقارعة سلاطين عصره، ليبرّر موقفه بالاستناد إلى نهضة عاشوراء، ويثير الحماس لدى الثوريين، ويدفعهم للنضال والمقاومة، ويخلق كربلاء جديدة بالاستفادة من تمام أجزاء تلك الواقعة، وإحياء ذكراها.

٦ـ فرضية الإعجاب النخبوي بالثورة الحسينية

٦ـ العامل الآخر هو إعجاب كثير من النخب الفكرية، والسياسية، وحتى غير المسلمة منها، بشخصيّة الإمام الحسين عليه السلام ونهضته؛ فلماذا يتكلّم أمثال «غاندي»، في القرن العشرين، عن الحسين عليه السلام ويبدي اهتماماً بها؟

للإجابة على هذا السؤال، يمكننا القول:

أولاً: احتكّ أمثال هؤلاء المفكّرين والمصلحين بالشيعة وثقافتهم، نظراً لموقعهم الجغرافي أو تعاملهم الثقافي، ورأوا عن كثب حركاتهم الحماسية الجماعية بطابع قدسي حزين؛ لذلك تساءلوا عن الحسين عليه السلام، وكيف يثير هذا الشوق والحزن لدى الناس.

ثانياً: للنهضة الحسينية دلالات عميقة في أبعاد مختلفة؛ إذ تدعو ـ في البُعد الأخلاقي ـ للعزة المقرونة بالروحانية، وفي البعد السياسي والاجتماعي تحمل رسالة المقاومة والملحمية؛ لذلك، ينهل كلّ مصلح يريد معالجة آلام مجتمعه، من هذا البحر العذب، على قدر قابليته، وحسب حاجته والخلأ الذي يريد ملأه؛ فيتأثر بها ويتحدث عنها؛ إذ لا تزال آثارها الإيجابية باقيةً بين غير الشيعة، وحتى غير المسلمين.

ج ـ تلخيص واستنتاج، التفسير الشمولي

يمكننا دراسة العزاء الحسيني بشكل إجمالي من زاويتين على الأقل:

الأولى: تأثير هذه الطقوس على أخلاق الناس وثقافتهم، وفي هذه الحالة، يجب اعتبارها «متغيّراً مستقلاً» في البحث، وهو العمل الذي قمت به في كتاب (تأثير عزت وافتخار حسيني بر نهضت وانقلاب اسلامي).

الثانية: تأثّر الطقوس بسائر العوامل، وفي هذه الحالة، يدرس الحضور الجماهيري للناس بصفته «متغيّراً تابعاً» في البحث، وهو العمل الذي قمت به في هذا البحث، نظراً للسؤال الذي انطلقت منه، وهو: ما هي أسرار بقاء النهضة الحسينية ورواجها، خلال قرون متمادية؟

لا بأس بسرد نتيجة البحث من خلال مثال، وهو أنّه لو رأينا ناراً مشتعلةً في مكان ما، يمكننا النظر إلى هذا الحدث من زاويتين، الأولى: من أين أتت هذه النار؟ وما هي قوة اشتعالها؟ الثانية: كم كانت البيئة مساعدةً على اشتعالها؟ لأنّ شعلة الكبريت تنطفئ على التراب أو الصخر، ولا تكون مفيدةً أو مضرّة إلا في ظروف محدّدة.

فبالنسبة للهيب عاشوراء الذي ألهب نفوس الشيعة ـ على الأقل ـ وتزداد جذوته يوماً بعد يوم، يمكننا السؤال عن دور الإمام وأصحابه، أو الشعلة نفسها في هذا الاشتعال، ومدى تأثير الأرضية والبيئة في ذلك.

فمن ناحية الشعلة نفسها، يمكننا القول: ١ـ إنّ نار كربلاء كانت متأثرةً بالسيف والدم، وتلهب النفس أكثر من الموت العادي، أو القتل دون إراقة دم. ٢ـ هذه الشعلة جماعية، وإيقاعها أشدّ على النفوس من الفردية. ٣ـ ضمّت طيفاً واسعاً، من الشيخ الكبير إلى الطفل الصغير؛ ولذلك تشدّ الأصناف كافّة إليها. ٤ـ لاعبوها الأساسيون من سلالة الوحي، وبطلها إمامٌ معصوم. ٥ـ احتضنها أفراد، كانوا حاضرين وشاهدين على مجرياتها، وقدّموها بأحسن حلّة. ٦ـ كان هذا القتل قريناً للروحانية والطهارة والقداسة، ومحفوفاً بالفضائل البشرية، كالعزة والوفاء والعشق و.. والتي تعني الكثير للمتديّنين، وحتى بالنسبة لغيرهم. ٧ـ يجب أن لا نغفل في الختام، دور رذالة جيش عمر بن سعد ودناءتهم، في تمييز هذه النهضة عن غيرها؛ فقد ساعدوا على توقّد جذوة طلب الحق والعزة والإحساس بالمظلومية.

وأمّا بالنسبة للعوامل الخارجية والخلفيات التي ساهمت في بقاء هذه النهضة وتعمّق جذورها، فيمكننا عدّ الموارد التالية:

١. الحاجة الفطرية لدى البشر للروحانية والفضيلة والملحمية والتعاليم الإيجابية؛ إذ تتمتع النهضة الحسينية بغذاء روحي سالم، لجميع الطالبين والمحبّين.

٢. لعب منع السلطات ومحاربتها لهذه الطقوس، دوراً في إثارة حساسية الناس تجاهها، كما ساهم بعض رجال الدولة في انتشارها.

٣. من ناحية سيكولوجية، يستطيع مختلف الأشخاص المساهمة بشكل فعّال في هذه الطقوس، والظهور فيها، ولذلك تكون المساهمة فيها شيّقةً للجميع.

٤. بَحْث الجماعات عن هوية تميّزهم عن الآخرين، وحاجتهم إلى ما يشدّهم إلى بعضهم في الحياة الاجتماعية، من دواعي النشاطات الجماعية الدينية، التي تحققت في هذه النهضة أيضاً؛ حيث كان الشيعة يبحثون عن هوية لهم مقابل سائر المذاهب، وما يجمعهم مع بعض. بعبارة أخرى: لاتساع طقوس عاشوراء وتحوّلها إلى عادات جماعية، جذورٌ في نفوس أفراد المجتمع نفسه.

٥ـ لا ينبغي الغفلة عن دور المؤسّسات المدنية والأعمال التعبوية والتعاطف الجماهيري في تعميق هذه النهضة؛ لأنّ النشاطات الشعبية العامة تتمتع بقوّة أكبر لجذب الناس إليها، مقارنةً بما تقوم به الدول والحكومات.

٦. لعب الفنّ دوراً مهماً في تركيز هذه النهضة واستمرارها، في قوالب مختلفة من قبيل: الخطابة، الشعر، النعي، التمثيل، الرسم و..

٧. ساعد تمتع هذه النهضة بأبعاد مختلفة، على إيصال رسالتها لكلّ من احتكّ بالشيعة، وإن لم يكن منهم، بحيث انتشرت خارج نطاق الشيعة أيضاً.

٨ استئناس عامّة الناس بالأساطير والحوادث الرمزية، ضاعف من قداسة هذه الواقعة وتأثيرها، ولا تجوز الغفلة عن خصائص الإمام الحسين عليه السلام نفسه في إضفاء القداسة على هذه النهضة.

ونذكّر في الختام، بأنّ هدفنا في هذا البحث القصير، كان «اكتشاف» الإجابة على السؤال التالي: لماذا بقيت نهضة الإمام الحسين عليه السلام حيّةً ومؤثرة إلى هذه

الدرجة؟ حيث طرحنا فرضيات من زوايا عديدة، وناقشناها، وهيأنا مدخلاً لدراسة أساسية معمّقة في هذا المجال، آملين الرضا والقبول.

* * *

الهوامش

١ ـ كنت قد فكّرت بهذا الموضوع من قَبل بشكل إجمالي، لكن في المؤتمر الأخير للمجمع العالمي لأهل البيت عليهم السلام، والذي أقيم في الشهر الثالث من عام ٢٠٠٢م، حينما تناول خطيب الافتتاحية الموضوع بسطحية، من قبيل اعتباره الإخلاص والخصائص العائلية والوراثية للإمام الحسين عليه السلام سبباً لهذا الموضوع، في حين لا تصدّق هذه الأمور بالنسبة لسائر المعصومين عليهم السلام... قرّرت أن أدرس هذا الموضوع بتأنٍّ.

٢ ـ لم يرد في المصادر المشهورة، كالمقاتل، أبحاث تحليلية. ولم يتناول هذا الموضوع بالبحث والتنقيب في المؤلّفات المعروفة عن تاريخ إيران المعاصر، كحسين وارث آدم لعلي شريعتي، أو مقال حسين بن علي وجلال الدين رومي، من كتاب (قمار عاشقانه) لعبد الكريم سروش، وبرتوي از عظمت حسين عليه السلام [إشعاع من عظمة الحسين عليه السلام]، للطف الله الصافي، وبس از بنجاه سال بجوهش بيرامون قيام إمام حسين عليه السلام، [بعد خمسين عاماً من البحث حول نهضة الإمام الحسين عليه السلام]، لجعفر شهيدي، و.. وقد تناولت المصادر التالية فقط هذا الموضوع بشكل ناقص وغير مقنع: محمد إبراهيم آيتي، بررسي تاريخ عاشورا، [دراسة تاريخ عاشوراء]: ٤٧ ـ ١٢٨، طهران، مكتبة صدوق، ١٣٧٤ش/١٩٩٥م؛ وسجاد جويينه، نكاه فلسفي به جريان عاشورا [نظرة فلسفية على واقعة عاشوراء]: ٥٩ ـ ٨٢، انتشارات أبرار، ١٣٧٧ش/١٩٩٨م؛ وعلي باقي نصر آبادي، مقال عوامل بايداري وجاودانكي نهضت عاشورا، [أسباب بقاء نهضة عاشوراء وخلودها]، مجلة حكومت اسلامي، العدد ٢٧: ٣٤٨ ـ ٣٧٤، ربيع ١٣٨٢ش/٢٠٠٣م.

٣ ـ قالوا: «تعرف الأشياء بأضدادها». فإذا كانت الفضائل حاضرةً بقوة في كربلاء، في إحدى الجبهتين، كانت الرذائل حاضرة بمختلف أنواعها في الجبهة الأخرى، وهذا ما ساعد على معرفة الفضائل وأصحابها، وزرع حسّ المظلومية في الجانب المقابل، وهو ما يحزن القلب ويضاعف من تأثير هذه الواقعة. حيث ما استطاع أيّ مؤرخ درس هذه الفترة أن يتجاوز ذكر الحسين عليه السلام وأنصاره، لهذا دوّنت النهضة الحسينية وضبطت.

٤ ـ للتعرف على سقراط، راجع ـ على الأقل ـ المصادر التالية: برن جان، سقراط، ترجمه للفارسية:

أبو القاسم بور حسيني، طهران، شركة نشر علمي وفرهنكي، ط٢، ١٢٧٤ش/١٩٩٥م؛ ورنر شارل، حكمت يونان: ٤٢ ـ ٧٣، ترجمه للفارسية: بزرك نادر زاد، طهران، شركة نشر علمي وفرهنكي، ط٢، ١٣٧٣ش/١٩٩٤م.

٥ ـ وقف بعض العلماء في وجه هذه التحريفات، من أشهرهم الشيخ حسين بن محمد تقي النوري من خلال كتاب لؤلؤ ومرجان، طهران، أمير كبير، والطبعة الأخرى بإعداد مصطفى داريني، قم، انتشارات الأستاذ أحمد مطهري، ومنهم الشيخ مطهري في كتاب تحريفات عاشورا، لكن في المقال الحاضر لا نبحث عن صحّة أو سقم هذه الأعمال وهذا الحضور الشعبي العام، بل نلاحظ هذا الحضور في مجموعه بغض النظر عن صحّته وسقمه، ونبحث عن أسبابه، أمّا البحث عن الحُسن والقبح فمتروك إلى مقام التقييم.

التحريف في السيرة الحسينية
دراسة في المظاهر والأشكال

الشيخ محمد صحتي سردرودي (*)

ترجمة: حيدر حب الله

المدخل

في مجال دراسة الظاهرة العاشورائية، ثمة تساؤلات كثيرة تواجهنا، يمكن أن يكون بعضها استفهامات أساسية ومدخلية، وأحد هذه التساؤلات المفتاحية والمفيدة هو السؤال التالي: لماذا وكيف وما هي الأسباب والعوامل التي بعثت على تحريف تاريخ عاشوراء والسيرة الحسينية؟ نحاول هنا ـ بإعادة قراءة تاريخ عاشوراء وثقافتها ـ الإجابة عن هذا السؤال؛ لكي نرتّب بشكل متسلسل ونكتشف هذه العوامل التي ساعدت على تحريف هذه السيرة، وذلك بعد أكثر من عشر سنوات من جهدي المتواصل في هذا البحث، على أمل كشف سبل نفوذ التحريفات والمجالات التي تضرّرت منها، وهو عمل مضافاً إلى إرشاده لنا إلى مدى عمق التحريفات التي حصلت، يساعدنا جيداً للحدّ منها والحيلولة دون حصول محتمل لها، مما يجعل دراستنا هذه على درجة من الأهمية.

هناك عوامل عديدة كانت باعثةً على حصول تحريفات في السيرة الحسينية وهي عوامل، إن لم نقل بأنّ جميعها ما يزال فعّالاً في عصرنا، فلا أقلّ من أن أغلبها كذلك، وأهمّها العوامل التالية:

(*) باحث متخصص في دراسة المصادر التاريخية، وفي تاريخ الإمام الحسين عليه السلام.

١ـ الرواة الأمويّون ومؤرخو السلطة

لا شك أن بني أمية كانوا بحاجةٍ في قتلهم الإمام الحسين عليه السلام، سيما بهذه الطريقة المذهلة، إلى تغطية إعلامية وترويج واسع النطاق، وهو أمرٌ لم يكن ليحصل سوى بممارسة تزوير لحقائق الواقع واختلاق أمواج من الأخبار والأحاديث المصطنعة، من هنا كان الرواة المرتبطون بالسلطة ومؤرخوها الأداةَ الوحيدة القادرة على جعل الأخبار واختلاق الأحاديث التي تحقّق رغبات السلطة والخلفاء.

وكما تمكّنوا سابقاً من تنحية الإمامة جانباً وعزلها لصالح الخلافة في سقيفة بني ساعدة، سعوا هنا أيضاً للدفاع عن الإسلام عينه، إسلام الخلافة؛ ذلك أن استمرار قافلة الخلافة في السير لم يكونوا يرونه ممكناً سوى مع يزيد بن معاوية.

ومن حيث المبدأ، كان ما تربّوا عليه في مدرسة الخلافة يملي عليهم أنّ الدفاع عن يزيد وظيفةٌ دينية، لا يجوز التخلّف عنها؛ فكانوا مستعدّين للدعاية له وتطهيره من أيّ جرم أو جناية؛ للإقدام على أيّ عمل يحقّق ذلك، حتى لو احتوى تحويراً للحقائق واختلاقاً للأحاديث والأخبار! لقد كانوا يعتقدون أنّ يزيد بن معاوية «أمير المؤمنين»، ومن «أولي الأمر»؛ فتكون إطاعته واجبةً أكثر من وجوب أيّ شيء آخر، وباعتقادٍ من هذا النوع صاروا لا يرون للإمام الحسين عليه السلام ودمه أيّ حرمة، وهذا الاعتقاد استمرّ حاضراً بعد ذلك مع الخلفاء الأمويين والعباسيين وأمثالهم؛ ذلك أنّ الأصل في إسلام الخلافة هو الخلافة نفسها، ومن ثم فأيّ أمرٍ أو عمل آخر يفترض وزنه بالخلافة نفسها؛ على هذا الأساس الخاطئ نجد استمرار ظاهرة التحريف في قضية عاشوراء لقرون متمادية، فأنصار إسلام الخلافة وورّاثه ظلّوا متابعين لهذا الخطّ جيلاً بعد جيل، يدافعون عن أسلافهم، كما أن السلفيين منهم والفرقة الوهابية ورغم علمها ببعض التحريفات إلا أنّها ظلّت مصرّةً عليها، فتابعوا طريق أسلافهم المنحرف والمعوجّ، وسعوا قدر جهدهم لبث هذه الأخبار والأحاديث التي صنعها واختلقها أعداء أهل البيت عليهم السلام وقتلة الإمام الحسين عليه السلام، مع نشرها وتوزيعها على نطاق واسع؛ وفي هذا المجال.

وهناك كلام للإمام محمد الباقر عليه السلام يدلّ فيه بوضوح على عمق الفاجعة التي حصلت فيقول: «... ما لقينا من ظلم قريش إيّانا، وتظاهرهم علينا، وما لقي

شيعتنا ومحبّونا من الناس: إنّ رسول الله ﷺ قُبض وقد أخبر أنّا أولى الناس بالناس، فتمالأت علينا قريش حتى أخرجت الأمر عن معدنه، واحتجّت على الأنصار بحقّنا وحجّتنا، ثم تداولتها قريش، واحد بعد واحد، حتى رجعت إلينا، فنُكثت بيعتنا، وذهبت الحرب لنا، ولم يزل صاحب الأمر في صعود كئود، حتى قتل؛ فبويع الحسنُ ابنه وعوهد، ثم غدر به، وأسلم، ووثب عليه أهل العراق حتى طعن بخنجرٍ في جنبه، ونُهبت عسكره، وعولجت خلاخيل أمّهات أولاده، فوادع معاوية وحقن دمه ودماء أهل بيته، وهم قليلُ حقٍّ قليل، ثم بايع الحسين عليه السلام من أهل العراق عشرون ألفاً، ثم غدروا به، وخرجوا عليه، وبيعته في أعناقهم، وقتلوه، ثم لم نزل ـ أهل البيت ـ نُستذلّ ونستخام، ونقصى ونمتهن، ونحرم ونقتل، ونخاف ولا نأمن على دمائنا ودماء أوليائنا، ووجد الكاذبون والجاحدون لكذبهم وجحودهم موضعاً يتقرّبون به إلى أوليائهم وقضاة السوء وعمّال السوء في كل بلدة، فحدّثوهم بالأحاديث الموضوعة المكذوبة، ورووا عنّا ما لم نقله ولم نفعله؛ ليبغّضونا إلى الناس، وكان عظم ذلك وكبره زمن معاوية بعد موت الحسن عليه السلام، فقتلت شيعتنا بكلّ بلدة، وقطعت الأيدي والأرجل على الظنّة، وكان من يُذكر بحبّنا والانقطاع إلينا سُجن أو نهب ماله، أو هدمت داره، ثم لم يزل البلاء يشتدّ ويزداد، إلى زمان عبيدالله بن زياد قاتل الحسين عليه السلام، ثم جاء الحجّاج فقتلهم كلّ قتلة، وأخذهم بكلّ ظنّة وتهمة، حتى إن الرجل ليقال له: زنديق أو كافر، أحبّ إليه من أن يقال: شيعة علي، وحتى صار الرجل الذي يذكر بالخير. ولعلّه يكون ورعاً صدوقاً ـ يحدّث أحاديث عظيمة عجيبة، من تفضيل بعض من قد سلف من الولاة، ولم يخلق الله تعالى شيئاً منه، ولا كانت ولا وقعت، وهو يحسب أنّها حقّ؛ لكثرة من قد رواها ممّن لم يُعرف بكذبٍ ولا بقلّة ورع»[1].

وقد خصّص ابن أبي الحديد المعتزلي في شرحه الذي كتبه على نهج البلاغة فصلين اثنين للحديث حول هذا الموضوع، وهو ما يمكنه أن يضيء أمام الباحثين، ويكون مفتاحاً لمن يدرس ظاهرة التحريف في قضية عاشوراء[2].

وخلاصة القول: إن زعماء إسلام الخلافة بذلوا قصارى جهدهم عبر استخدام القهر والتزوير والظلم لتضييق الخناق على إسلام الإمامة، حتى لم يكد يتجرأ أحد على ذكر اسم عليّ وآل علي، بل قد كانوا مضطرّين أحياناً للحديث عن هذا البيت

بالرمز والكناية، فكانوا يطلقون على عليّ عليه السلام اسم: أبو زينب[٣].

ولم يقتصر هذا الوضع المؤسف على زمان معاوية والعصر الأموي، بل امتدّ إلى العصر العباسي، وربما كان هناك أسوأ، إلى أن وصل الحال لمحاولة تخريب قبر الإمام الحسين عليه السلام سبع عشرة مرة، بأمرٍ من المتوكّل العباسي أو تسوية القبر بالأرض[٤]، ومن الواضح أن المسألة لا تنتهي عند تخريب قبر سيّد الشهداء، بل كانوا يسعون لإبادة أو تحريف كل شيء ـ مهما كان صغيراً ـ يمكن أن يشكّل ذكرى في القلوب له؛ ذلك أن اسمه وقضيّته ستشكّل باعثاً على خلق روح الحماس والثورة والعزّة في قلوب المعذبين وعروقهم، وتبعث فيهم روح الغيرة والشهامة، ورفض الذلّ و.. وهذه هي أخطر الأشياء على الحكّام والسلاطين مما يخشونه أشدّ الخشية؛ لأنّه يبعث على فنائهم وتلاشيهم، وهم لكي يحولوا دونه مستعدّون لارتكاب أيّ جريمة، حتى لو كانت تخريب مقام الحسين عليه السلام وتحريف تاريخ عاشوراء.

وإذا ما رأينا على امتداد التاريخ مواجهة تمام الزعماء للثقافة العاشورائية، فالسبب هو ما ذكرناه، حتى أنّ ذاك الشاعر المسيحي الذي تذوّق طعم الظلم المرّ في اعتداءات الصهيونية العالمية على بلده المظلوم لبنان يفهم ذلك جيداً حين يقول:

كلّما يذكر الحسين شهيداً ... موكب الدهر يُنبت الأحرارا
فينادون دولة الظلم حيدي ... قد نقلنا عن الحسين الشعارا
فليمت كل ظالم مستبدّ ... وإذا لم يمت قتيلاً توارا[٥]

الأناشيد العاشورائية في محيط القمع والإرهاب

من شدّة عظم عاشوراء أنها تكسر القلوب وتجرحها، فتجلس الجروح على القلوب حتى إذا ما صارت هناك فرصة خرجت إلى اللسان.. وهذا ما حصل بالضبط، فرغم ظواهر القمع والاختناق إلا أنّ مظاهر الألم كانت تخرج على الألسنة شعرَ عاشوراء ونثرها، وكأن الناس وجدت نشيد قلبها بنشيد عاشوراء، فلم ترض بكمّ هذه الأناشيد المنبعثة من القلب؛ ولذلك وجدنا الشعر الشعبي والأناشيد العذبة موزّعةً في كلّ مكان حول هذا الموضوع.

سابقاً، وحيث كان الظرف حسّاساً يُخشى معه من الخطر، كانت هذه الأشعار تنسب الى عناصر غيبية، وفي الأكثر إلى طائفة الجنّ و.. وهو ما حضر تلقائياً عند الناس بوصفه مَخلَصاً من هذا الوضع؛ للتنفيس عن الاحتقان، إلى جانب أنّه عبر هذه الطريقة كان الشاعر أو الشعراء يحمون أنفسهم من مؤامرات بني أمية، كانت هذه الطريقة تتجاوز القبيلة أو القوم ليحظي الشاعر بقبول عام؛ لأن هذا الشاعر أو ذاك لن يكون منتمياً الى قبيلة خاصة حتى يفقد شعره أثره عند القبائل الأخرى، بل ستساهم مختلف القبائل في الدعاية له والترويج[٦].

وفي بعض الأحيان، يتّبع الشعراء الكبار الذين يتمتعون بأدب أكبر وفنّ، سبلاً أدبية تبعث على الإعجاب وعلى ثناء العدو والصديق، مثل تلك الأشعار التي أنشدها شاعر العرب الكبير أبو تمام الطائي (١٨٨ ـ ٢٣١هـ)، فقد نظم قصيدةً في مدح رجل يدعى محمد بن حميد الطائي، إلا أن الأمر لم يكن في الحقيقة كذلك[٧]، فقد نظمها بشكل يمكن معه القول: إنّها لا تُنظم إلا في حق الإمام الحسين عليه السلام، فهي لا تناسب سوى حاله وأجواءه، إلا أن الشاعر كان مجبوراً ـ لخوفه ـ من أن يسمّي ممدوحَه باسم آخر، وعلى أية حال فهذه المرثية مشهورة جداً، ولعلّه يمكن اعتبارها ـ من نواحي عدة ـ أجلّ أشعار أبي تمّام[٨].

لكن، وكما يقول الحسين عليه السلام: «الناس عبيد الدنيا، والدين لعق على ألسنتهم، يحوطونه ما درّت معايشهم»[٩]، ظهر في التاريخ شعراء باركوا ليزيد بن معاوية قتلَ الحسين بن علي، فمدحوه على هذه الجناية العظيمة، ولكي نذكر مثالاً على ذلك نسمّي الأخطل، وهو شاعر ذائع الصيت في الوسط العربي، ويُعرف بالأخطل الكبير[١٠].

٢ـ التحريف التبريري، محاولة لتطهير الخليفة، تجربة ابن خلدون

ولكي نقدّم مثالاً، نذكر ما وفّره لنا ابن خلدون في تاريخه من رواية حول عاشوراء، فقد طفحت روايته لهذا الحدث التاريخي بالتحريف، لقد كان يعدّ حتى معاوية من الخلفاء الراشدين، وقد بذل قصارى جهده للدفاع عنه[١١]، وقد أطلق على

من اعتبر معاوية «كسرى» العرب، وسمّوه بالملك، اسمَ «أهل الأهواء»؛ ولدفع هذا الأمر عن معاوية كان مستعداً لتشبيهه بسليمان بن داوود(١٢).

وكلّما ذكر ابن خلدون معاويةَ سعى جهده لتبرئته من الأخطاء والجرائم، وقد كان يختم كلامه حول بني أمية بالدعاء التالي: «والله يحشرنا في زمرتهم ويرحمنا بالاقتداء بهم»(١٣).

يتفق المؤرّخون الإسلاميّون كافّة على أن البيعة التي أخذها معاوية لابنه يزيد كانت بالتهديد والترغيب الكبيرين، وقد استطاع معاوية أن ينجح فيها بعد عشرين عاماً من ممارسة ألوان القهر والقوّة والتزوير والترغيب، وهو أمرٌ ليس فقط يخالف الإسلام وسيرة النبي ﷺ بشكل واضح، بل يعارض سيرة الخلفاء السابقين، فيُحسب بدعةً تقع لأوّل مرّة في تاريخ الخلافة، ومع ذلك كلّه، يسعى ابن خلدون ـ بأيّ شكلٍ من الأشكال ـ لتصوير هذه الجريمة الكبيرة من معاوية والتي أدّت فيما بعد إلى سلسلة جرائم، كانت منها واقعتا: كربلاء والحرّة، على أنها تحتوي على مصلحة اجتماعية وعامة للناس، من هنا يحكم على ذلك بالقول: «والذي دعا معاوية لإيثار ابنه يزيد بالعهد دون من سواه إنما هو مراعاة المصلحة في اجتماع الناس واتفاق أهوائهم باتفاق أهل الحلّ والعقد عليه.»(١٤).

وبعد عدّة صفحات، يبذل فيها قصارى جهده في مدح بني أمية، وتصويب فعل معاوية مع يزيد، وتوقفه وتحفّظه حول فسق يزيد وفجوره العلني، وهو الأمر الذي لا يمكن إنكاره، ولكي يتحرّر من أيّ محذور في هذا المضمار، يقول: «.. ما حدث في يزيد من الفسق أيام خلافته، فإياك أن تظنّ بمعاوية رضي الله عنه أنه علم ذلك من يزيد؛ فإنه أعدل من ذلك وأفضل، بل كان يعذله أيام حياته في سماع الغناء وينهاه عنه، وهو أقلّ من ذلك، وكانت مذاهبهم فيه مختلفة، ولما حدث في يزيد ما حدث من الفسق اختلفت الصحابة حينئذٍ في شأنه، فمنهم من رأي الخروج عليه ونقض بيعته من أجل ذلك، كما فعل الحسين وعبدالله بن الزبير رضي الله عنهما ومن اتبعهما في ذلك، ومنهم من أباه؛ مما فيه من إثارة الفتنة، وكثرة القتل مع العجز عن الوفاء به؛ لأن شوكة يزيد يومئذٍ هي عصابة بني أمية و.»(١٥).

لقد طرق ابن خلدون ـ بغية الدفاع عن الخلفاء لا سيما معاوية ويزيد ـ كلّ باب؛

حتى ابتلى هو نفسه بتناقض عجيب في أقواله؛ فقد اعتبر أن يزيداً وأنصاره كانوا مجتهدين في الدين، وأنّ قتلهم للحسين عليه السلام كان اهتماماً منهم بأمور الدين، دون أن يرضى في الوقت عينه بكلام ابن العربي حين قال: «قتل الحسين بشرع جدّه»[(١٦)].

يكتب ابن خلدون يقول: «.. فلا يجوز قتال الحسين مع يزيد، ولا ليزيد، بل هي من فعلاته المؤكّدة لفسقه»[(١٧)]. ثم يضيف: «والحسين فيها شهيد مثاب، وهو على حقّ واجتهاد، والصحابة الذين كانوا مع يزيد على حقّ أيضاً واجتهاد، وقد غلط القاضي أبوبكر بن العربي المالكي في هذا؛ فقال ـ في كتابه الذي سمّاه بالعواصم والقواصم ـ ما معناه: إن الحسين قتل بشرع جدّه.»[(١٨)].

لقد وقع ابن خلدون هنا في تحريفات عديدة واشتباهات هي:

١ـ لقد تورّط في التناقض البيّن، ففي السطر الأول كان جهاد الإمام الحسين وجناية يزيد غير جائزين، لكنه في الفصل الثاني اعتبرهما اجتهاداً بحقّ!

٢ـ التناقض الآخر أنه اعتبر يزيداً والحسين عليه السلام معاً على حقّ، فعجباً ممّا يفعله التعصّب! فإذا كان الظالم والمظلوم والقاتل والمقتول كلاهما على حقّ، فلا معنى ـ بعد ذلك ـ للحقّ والباطل؛ فكيف يمكن أن يكون المقتول شهيداً على حقّ فيما القاتل لهذا الشهيد على حقّ أيضاً؟!

٣ـ ومن التحريفات الأخرى التي ارتكبها ابن خلدون في كلامه الآنف الذكر، اعتباره يزيداً والصحابة الذين كانوا معه على حقّ وأنهم عملوا وفق اجتهادهم، فأيّ صحابة هؤلاء؟ أفهل كان أصحاب رسول الله صلى الله عليه وآله مع يزيد وأيّدوه فيما فعله من قتل الحسين عليه السلام؟ أبداً، إنّ هذا كذب آخر نسجه ابن خلدون أيضاً. لماذا يحاول ابن خلدون تحوير الحقائق؟ ولماذا يتجاهل أصحاب رسول الله صلى الله عليه وآله الذين كانوا مع الحسين وأنصاره واستشهدوا معه حتى آخر لحظة[(١٩)]، دون أن يكتفي بذلك بل يجعل صحابة رسول الله صلى الله عليه وآله ـ كذباً ـ في صفّ يزيد وموافقيه؟!

والجدير ذكره أنّ قتل الحقيقة التاريخية لا يقتصر على كتابات ابن خلدون، فثمّة مؤرّخون آخرون كالطبري، وابن الأثير، وابن كثير، لم يكونوا أقلّ منه، إلا أنهم كانوا أمهر منه، فلم يجاهروا أو يصرّحوا أو يتجرّؤا مثله، فبالمقدار الذي استطاعوه حاولوا تضليل الآخرين وجذبهم إلى ما يكتبونه، تماماً كما نشاهد اليوم!

حيث نرى حتى على مستوى الكتّاب الشيعة الذين يريدون الكتابة حول عاشوراء، نراهم يركّزون أكثر على تاريخ الطبري وكامل ابن الأثير.

والعجيب أنّ علماءنا في مجال استنباط الأحكام العملية ومعرفة الروايات الفقهية يلاحظون قاعدة: «خذ ما خالف العامّة»، أما على صعيد تاريخ حياة الإمام الحسين وملحمة عاشوراء فهم ينسون هذه القاعدة تماماً! وكأنّ أهمية معرفة الإمام والإمامة، وهما من أصول المذهب، أقلّ من أهمية الأحكام الفرعية والأعمال الفردية!

من البديهي أن ننظر بعين الريبة والشك إلى ما كتبه المخالفون، لا سيما في موضوع حسّاس مثل عاشوراء، وفقط من باب التأييد أو «إقرار العقلاء على أنفسهم جائز» يمكن الرجوع إلى مصادرهم، وإلا كيف يمكن الركون إلى كتابات أعداء الشيعة ومحاربيهم في هذا المجال؟!

٣ـ صناعة الأساطير في مقابل عاشوراء

لقد قام بنو أمية ـ تبعاً لمعاوية، وهو المحرّف الكبير للتاريخ ـ بتحريف جزئيات عاشوراء؛ فمعاوية يرسل رسالةً إلى تمام المدن والأمصار الإسلامية يطلب فيها من عمّاله اختلاق فضيلة أو فضائل لكلّ معارض لعليّ، أفضل أو مثل فضائله؛ بهدف مواجهة فضائل علي عليه السلام التي نقلت عن رسول الله صلى الله عليه وآله، وذلك لكي يُنقص من مكانته وهيبته، وقد حاك مؤامرات عديدة في هذا المجال، ففتح بيت المال لصنّاع الفضائل، وقال بصراحة: «والله لأستميلنّ بالأموال ثقات عليّ، ولأقسمنّ فيهم المال حتى تغلب دنياي آخرتَه»[٢٠].

وكما شهد عصر معاوية اختلاق الفضائل مقابل كلّ فضيلة لعليّ عليه السلام بأمرٍ من معاوية نفسه، واصل أنصار معاوية بعده خلق الفضائل مقابل الفضائل، وحتى مقابل مصائب عاشوراء، ففي مقابل مصيبةٍ تقول: لقد منع الماء عن سيّد الشهداء وأبناء رسول الله صلى الله عليه وآله، وأنهم جميعاً استشهدوا عطاشى وقتّلوا ظلماً وعدواناً، رفعوا قميص عثمان عَلَماً ليؤكّدوا أنه قتل مظلوماً، وأنه عندما حوصر منزله لم يسمحوا بإدخال الماء إلى المنزل.

وفي مقابل الفضيلة التي تقول: إن رأس الحسين عليه السلام تكلّم وهو على الرمح،

فقال: ﴿أَمْ حَسِبْتَ أَنَّ أَصْحَابَ الْكَهْفِ وَالرَّقِيمِ كَانُوا مِنْ آيَاتِنَا عَجَباً﴾ (الكهف: ٩)[٢١]، اخترعوا أسطورةً ملفتة، يقول عنها بعض الباحثين: «وجاء في تاريخ الخطيب وغيره عن إبراهيم بن إسماعيل بن خلف، أنّ أحمد بن نصر الخزاعي لما قُتل في المحنة التي وقعت بين المعتزلة والمحدّثين وصلب رأسه، كان رأسه يقرأ ـ وهو على الخشبة ـ: ﴿أَحَسِبَ النَّاسُ أَنْ يُتْرَكُوا أَنْ يَقُولُوا آمَنَّا وَهُمْ لاَ يُفْتَنُونَ﴾[٢٢]، كما جاء عن أحمد بن كامل القاضي، نقلاً عن والده، أنه قال: «وكّل برأس أحمد من يحفظه بعد أن نصب برأس الجسر، فقال الموكّل به: إنه كان يراه بالليل يستدير إلى القبلة بوجهه، فيقرأ سورة «يس» بلسان طلق فصيح».

وبلا شك، إنّ هذه الأسطورة قد وضعها الحنابلة في مقابل الرواية التي رواها الشيعة وغيرهم عن رأس شهيد الشهداء الحسين بن علي عليه السلام، وجاء فيها: إنه كان يقرأ وهو على رأس الرمح: ﴿أَمْ حَسِبْتَ أَنَّ أَصْحَابَ الْكَهْفِ وَالرَّقِيمِ كَانُوا مِنْ آيَاتِنَا عَجَباً﴾[٢٣].

٤ـ إظهار المظلومية الزائدة عن الحد

لم يكن أمام أنصار أهل البيت عليهم السلام في الكثير من العصور سوى مزج صوت العدالة ومظلومية عليّ وآله بالحزن والبكاء، موصلين ذلك إلى أسماع الخلق؛ ليؤكّدوا فضائل المعصومين بذلك، وليحاربوا ويشوّهوا أعداء آل محمد بسلاح البكاء حيث لم يمكن استخدام أيّ سلاح آخر.

لقد كان سلاح البكاء حكايةً عن الظلم، بل مواجهة للظالم، حيث كان يتسنّى استخدامه بسهولة لذمّ الحكام الجائرين، وكان استخدام هذا السلاح عاماً، حتى صار مضرباً للمثل، حيث صار الناس يشبّهون الرقّة ببكاء الشيعة، جاء: «أرقّ من دمعةٍ شيعية تبكي علي بن أبي طالب»[٢٤].

والسبب الذي يقف خلف عدم اهتمام علماء الشيعة في الماضي بالتحريفات التي طالت عاشوراء وجزئيات حياة الإمام الحسين عليه السلام، مما يُسرَد في مجالس العزاء والمناسبات العاشورائية، وعدم منعهم الناس من نقل مثل هذه الأخبار.. هو هذا الأمر

بالذات، إذ إن الظروف الصعبة التي كانوا يعايشونها جعلتهم قلقين من نسيان عاشوراء نفسها وتلاشيها من وعي الناس، كما حصل في غدير خم؛ حيث طمرت هذه الحادثة عواملُ النسيان في بعض الأزمنة بفعل أيادي بني أمية؛ لذا خافوا من الشيء نفسه في عاشوراء.

٥ـ مقولة التسامح في أدلة السنن وفعل التحريف في السيرة

يمكن أن يكون لقاعدة التسامح في أدلّة السنن نشاطٌ على صعيد علم الفقه، إنّ هذه القاعدة تقول: إذا فهمنا من خبرٍ ضعيف لا يحتوي على تمام شرائط الحجية، ثواباً على عملٍ ما، ولم يكن لدينا دليل آخر، أي نحن وهذا الخبر فقط، أمكننا ـ في هذه الحالة ـ العمل بهذا الخبر ونحصل على الثواب منه، رغم أنّ هذا الخبر ضعيف وقد يكون مجعولاً موضوعاً، لم يصدر مثله عن أيّ معصوم أصلاً.

وقد استنتج بعضهم تعميم القاعدة ليس إلى ذكر الثواب في الخبر فقط، بل إلى بيان استحباب شيء حتى دون ذكر ثوابٍ له، فيما رفض آخرون ذلك. وعلى أية حال، لا ينبغي أن ننسى أنّ هذه القاعدة تجري فقط في الفروع العملية، ولا تجري في الفروع ولا الأصول الفكرية أو العقائدية، كما أنها لا تجري في تمام الأعمال الفرعية والفردية، بل تختصّ بدائرة السُنن، أي تلك الأعمال الحسنة، وليس كلّها أيضاً بل خصوص الحسن المقبول الذي ما يزال البحث قائماً حول استحبابه، بل لابدّ أن يمضي العقل حُسن هذا الفعل حتى ندّعي استحبابه أو ترتب الثواب عليه بقاعدة التسامح.

وهنا، لابدّ أن نرى هل يمكن تنشيط هذه القاعدة في المجال الفكري العقيدي بحيث يمكننا في ضوئها الاستناد إلى خبر ضعيف للاعتقاد بأنّ هذا العمل يوجب رضا المعصوم الذي نسب إليه هذا الخبر الضعيف؟

من الواضح أنه لم يفهم أيّ فقيهٍ أو متفقّه استنتاجاً من هذا النوع من قاعدة التسامح، إلا أن المؤسف أن بعضهم يجري هذه القاعدة في كل شيء كأنها الوحي المنزل، حتى في موضوع حسّاس مثل عاشوراء الحسين، وهي أكبر المعالم الثقافية الشيعية، كما أن الآخرين يعرفون الشيعة أكثر ما يعرفونهم عبرها ويقيّمونهم في

ضوئها، وكلّ باحث من خارج دائرة التشيّع يريد تقويم الثقافة الشيعية فإنه يركز نظره ـ في المرحلة الأولى ـ على مسألة عاشوراء، والآن لننظر: إذا كان الشيعة يقومون بأيّ عمل ـ معقول وغير معقول ـ باسم عاشوراء، ألن يؤدّي ذلك إلى الاستهزاء بعاشوراء وبالشيعة؟!

والأكثر إيلاماً في الموضوع، أنّهم قد يجرون قاعدة التسامح حتى في مجال الفكر والعقيدة! وهنا لابدّ من القول: إنّ هذا لن يعود فكراً حينئذٍ، بل سيكون فاجعةً، فكيف يمكن أن نستسيغ تسامحاً من هذا النوع في دراسة القضيّة العاشورائية؟ فهل يمكن دون معرفة الإمام الحسين عليه السلام أن ندرك جوهر عاشوراء؟ واليست معرفة هذا الإمام ـ وكلّ إمام ـ من أصول المذهب الشيعي؟! لنرى كيف اختلفت السبل، فأين التسامح في الأعمال الفرعية الفردية من التسامح في أصول المذهب؟! علينا أن لا نتعجّب، فقد رأينا ـ مراراً ـ في حياتنا من يجيبون عن الإشكالات الموجّهة إليهم حول ما يكتبونه عن عاشوراء وحياة الحسين عليه السلام، بالتمسّك بقاعدة التسامح، وكلّما واجهوا اعتراضاً: كيف تقولون في الفروع الفقهية بالاحتياط، وفي باب التعارض بمبدأ «خذ ما خالف العامّة»، أما حينما يصل الموضوع إلى الإمام الحسين عليه السلام وعاشوراء، تسلكون سبيل التساهل والتسامح؟! وهناك تعتمدون حتى الرؤى والمنامات، ويبدأ الحديث عن السُنن والتسامح بها.

يمكن اليوم ملاحظة مَدَيات حضور قاعدة التسامح في أكثر الكتب التي نشرت حول عاشوراء، وهناك نرى اعتماداً ـ قبل كلّ شيء ـ على الطبري وابن الأثير! بل نرى أن بعضهم يجعل محور بحثه قائماً على نتاجات هذين الشخصين إلى جانب ابن خلدون، فيما ينظر إلى النتاج الشيعي في هذا المجال، مثل «الإرشاد» للشيخ المفيد، و «اللهوف» للسيد ابن طاووس، بوصفه من الدرجة الثانية، غفلةً عن أن الطبري وابن خلدون لو شكّكنا في كونهما مغرضين، فلا شك في كونهما مخالفين لا ينتميان للمذهب الشيعي!

وللعلامة المامقاني في ردّ نظرية جريان قاعدة التسامح في مجال القصص التاريخية والمواعظ الأخلاقية، كلام هام ومتقن يقول فيه: «.. لا يسوغ نسبة الخبر إلى المعصوم عليه السلام من دون طريق معتبر، وورود الإذن بالمسامحة في أدلّة السنن عن النبي

المختار ﷺ والأئمة الأطهار عليهم السلام ممنوع؛ والأخبار التي استدلّ بها قاصرة عن إفادة المطلوب، وإن وافقه في الاستدلال به الأكثر، إلا أنهم ـ عند التأمل والتحقيق ـ اشتبهوا في فهم معناها، كما أوضحناه في محلّه»(٢٥).

٦ـ تحريف عاشوراء تحت شعار: الغاية تبرّر الوسيلة

يعدّ هذا المبدأ الميكيافيلي المخرّب أخطر عوامل التحريف وأكثرها مدعاةً للأسف، يقول الميكيافيليون: لكي نصل إلى الهدف يمكننا استخدام أي وسيلة، حتى لو اضطررنا لتحريف الحقائق وتحوير الواقع، فصحّة الهدف كافية، حيث المهم نتيجة العمل فحسب!

إن الأخبار الموضوعة الجعلية، وعدد القصص والحكايات الخيالية المنسوجة أكبر مما يتصوّر، فسماع بعض الاعترافات من الوضّاع أنفسهم وصنّاع الأساطير كافٍ للتدليل على عمق الفاجعة، يقول هاشم معروف الحسني: «وجاء عن بعضهم أنه كان يقول: إذا استحسنّا أمراً جعلنا حديثاً، وإذا اتهمهم أحدٌ بالكذب على الرسول، ولم يستطيعوا التخلّص منه التجأوا إلى أسلوب آخر، وقالوا: نحن نكذب له، لا عليه؛ لنرقّق قلوب العامّة»(٢٦).

أحد الذين اعترفوا بوضع الأحاديث ودسّها، شخصٌ يُدعى «القاضي أبو عصمت المروزي»، وكان صاحب فنون عديدة، وحيث كان له دراية بكل علم من العلوم وكان جمع بين التفسير والحديث والتاريخ والفقه و.. كان يطلقون عليه: «الجامع»، وخلاصة القول: كان جامعاً للأعمال والفنون، ومعروفاً بأنه «جمع كلّ شيء إلا الصدق»(٢٧)، وكانوا سألوه عن أنه من أين أتى بكلّ هذه الرواية التي تتحدّث عن فضيلة قراءة كلّ سورة من القرآن؟ فأجاب: «إني رأيت الناس قد أعرضوا عن القرآن واشتغلوا بفقه أبي حنيفة، ومغازي محمد بن محمد بن إسحاق؛ فوضعت هذا الحديث حسبةً»(٢٨).

والأسوأ من ذلك كلّه، أن بعضاً ممّن كانوا يضعون الأحاديث ويختلقونها كانوا يرون ذلك مستحسناً وجائزاً شرعاً، فيدخلون عملهم هذا في سياق الأحاديث التي ترغّب الناس بالأعمال الحسنة! وكلّما كانا يواجهون اعتراضاً عن سبب عدّهم

هذا الذنب الكبير جائزاً، مع نهي النبي عنه، يقولون: «إنما قال: من كذب عليّ ونحن نكذب له، ونقوّي شرعه، ونسأل الله السلامة من الخذلان»[٢٩].

وبطلان هذه المغالطة واضحٌ لا يحتاج لبيان، فهو عذرٌ أقبح من الذنب، إنه خطأ آخر ارتكبوه في ممارسة تحريف معنوي لكلام الرسول ﷺ. وإذا ما ألقينا نظرةً على كُتب «المقاتل والمجالس» سنرى سيلاً من التحريفات التي شيدت على أساس هذا المبنى، أي «الوسيلة فداءٌ للهدف»، حتى أنّ بعضهم وفي مقدّمات مقاتلهم يصرّحون بهذا الأمر، فيحسمون الأمر منذ البداية، وكما يقول الشاعر:

لأنّ البنّاء وضع اللبنة الأولى معوجّةً من الأول؛

سيظلّ الحائط مائلاً حتى الثريّا.

ولكي نقدّم مثالاً على ذلك، نستشهد بمقدّمة كتاب «محرق القلوب»، حيث يكتب صاحبه هناك، وهو الملا مهدي النراقي: «إن نقل الأخبار الضعيفة وغير المعتبرة في حكايات النبي والوقائع التي جرت مع أهل البيت جائز، وكلما دلّ خبرٌ ضعيف على أن البكاء على الإمام الحسين له كذا وكذا ثواب، وسمعه شخصٌ ما، وبكى بنيّة الوصول إلى هذا الثواب ونيله، فسيكرمه الله به.. من هنا ذكرنا في هذا الكتاب الأخبار الضعيفة إلى جانب الصحيحة»[٣٠].

ويتحدّث المحدّث النوري عن كاتب هذا المقتل، بكلام مفيد، حيث يقول: «إنّ الناقل المتديّن الصالح لا ينبغي له أن يقنع بمجرّد رؤية خبر وحكاية في كتاب، تُنسب إلى عالمٍ، فما أكثر ما يكون هذا العالم قد صنّف هذا الكتاب في أوائل عمره، ولم يبلغ بعدُ مقام تمييز الصحيح من السقيم، والثقة من غيره.. من هنا، نجد في هذه الكتب أخباراً موهونة، ولا أصل لها ولا مأخذ، وتخالف روايات الثقات، بل نجد أخباراً كاذبة باليقين، مثل كتاب محرق القلوب، من تأليف العالم الجليل الآغا الآخوند الملا مهدي النراقي، وهو من أعيان علماء الدهر و.. فضلاً عن أن كبراء الدين ورجالاته العظماء قد اعترفوا له بعلوّ المقام في العلم والفضل، ومؤلّفاته الرشيقة في الفقه وغيره مثل «اللوامع» و «مشكلات العلوم» و.. تمثل شاهداً صادقاً ووافياً على إثبات ذلك، لكن مع ذلك نجد في هذا الكتاب مطالب منكرة يتعجّب الناظر

البصير من كتابة مثل هذا العالم لمثل هذه المطالب»[٣١].

ثم يستعرض النوري عدّة قصص أسطورية ـ كمثال ـ من كتاب «محرق القلوب» ويمارس نقداً لها، ويتحدّث عن وجود نظائر كثيرة لها فيه، وذلك كلّه نابع من ذاك المبدأ القائل: «الغايات تبرّر الوسائل»، والذي أشار له النراقي في مقدّمة الكتاب، غافلاً عن أنّ الكذب من كبائر الذنوب، وأن الأصل المسلّم يقضي: «لا يُطاع الله من حيث يُعصى».

٧ـ صناعة الأساطير وهواية محرّفي السيرة الحسينية

صناعة الأسطورة وتأليف القصص من دوافع التحريف الأخرى؛ فالإنسان يملك حسّ طلب الكمال والبحث عنه وعن البطولة والشهامة، من هنا يسعى ـ من حيث لا يشعر ـ لإرضاء هذا الحسّ الغريزي والفطري عبر صنع الأساطير واختلاق الخرافات الواهمة، وصناعة الأساطير يعود تاريخها إلى زمن سحيق في حياة الإنسان، يمتدّ بامتداد التاريخ، بل ما قبله، وما زلنا نجده حاضراً حتى اليوم في الأمم المتعاقبة والأجيال المتلاحقة، وبين عامة الناس، فالشيء الذي يلقى رواجاً وجاذبيّة هو هذه الأساطير، ولا يمكننا هنا التغاضي عن حقيقةٍ مُرّة، وهي أن أكثر الناس لا يعيشون حياتهم بجدّية، بل يحيونها وسط حجم كبير من الرؤى والأحلام الطويلة، ولهذا نجدهم ميّالين للأساطير والخرافات، يستذوقون من سماعها لذةً وسعادة، حيث يتصوّرون أن ما يحلمون به سيتبلور في قالب هذه الأساطير والموهومات.

من هنا، تتضاعف الأساطير بشكل مستمرّ في حياة الإنسان، وفي كلّ لحظة تضاف أسطورة إليها، وليس هذا أمراً خاصاً بثقافةٍ واحدة أو بعض الثقافات، بل يمكن مشاهدة هيمنة الأساطير على تمام الثقافات الإنسانية، و«ثقافة عاشوراء»، كما أنّها ليست استثناءً على هذا الصعيد، كذلك كانت مسرحاً لمختلف أنواع الأساطير والخرافات وما تزال، بسبب كونها ثقافةً شعبية واسعة، وفي هذا يقول الشهيد مرتضى مطهري: «إنّ قسماً من التحريفات التي وقعت حول حادثة عاشوراء يعود إلى حسّ صناعة الأسطورة، يقول الأوروبيون: إن المبالغات والإغراق في الأمور كثيرة في تاريخ المشرق، وهذا صحيح؛ يكتب الملا الدربندي في «أسرار الشهادات»

فيقول: إن فرسان جيش عمر بن سعد كانوا ستمائة ألف شخص، والرجّالة فيهم كانوا مليوناً، أي أنّ المجموع كان مليوناً وستمائة ألف شخص، وكل أهل الكوفة! كم كانت الكوفة كبيرة آنذاك؟ لقد كانت مدينة حديثة الظهور لم يمض على ولادتها أكثر من خمس وثلاثين عاماً؛ ذلك أنّها بُنيت في عصر عمر بن الخطاب، فقد كان هو من أصدر الأوامر ببنائها، وذلك بهدف تمركز جيوش الإسلام بالقرب من إيران، وإيجاد مركز لهم، ففي ذلك الوقت لا يُعلم هل وصل عدد سكّان الكوفة إلى مائة ألف شخص أم لم يبلغ بعدُ؟ إنه لا ينسجم والعقل القولُ بأنه اجتمع مليون وستمائة ألف شخص عسكري، وأنّ الحسين بن علي عليه السلام قد قتل منهم ثلاثمائة ألف شخص، إنّ هذه القضية ساقطة عن الاعتبار بالكلية وإطلاقاً»(٣٢).

كما يذكر الأستاذ مطهري مثالاً آخر ملفتاً عن حياة أبي الفضل، فواحدة من موارد حسّ عبادة الأبطال وخلق الأساطير حولهم مختزنة ـ أساساً ـ في بطولة قمر بني هاشم المنير أبي الفضل العباس، وهو ما لا ينكر، وفي أنه «عبدالله الصالح، والشهيد الممتاز، ومن يغبطه تمام الشهداء يوم القيامة، والمستعجل إلى الشهادة، وقمة الفداء والإيثار، وأب الفضيلة، وأقرب أنصار الحسين عليه السلام إليه، وقمر بني هاشم المنير»(٣٣).

لكنّ السؤال الذي يطرح نفسه: ما المُلزم لقول هذه الأساطير التي لا تنسجم مع العقل والتاريخ؟ وما هي الضرورة التي تفرض نقل قصص لا أساس لها بل هي غير معقولة؛ فنفتح بذلك أفواه الأعداء بالسخرية والاستهزاء؟ إن الشهيد مطهري ـ مع مدحه لدقّة الشيخ النوري ـ ينقل مثالاً آخر عنه فيقول: يقول الحاج النوري ـ هذا الرجل الكبير ـ في كتابه اللؤلؤ والمرجان، وهو بصدد نقد اختلاق مثل هذا النوع من الأساطير: لقد كتبوا لإثبات شجاعة أبي الفضل أنه في حرب صفين ـ ولا يُعلم أساساً هل شارك في هذه الحرب أم لا؟ وحتى لو شارك فلا يزيد عمره آنذاك عن الخمس عشرة سنة ـ رمى بشخصٍ في الهواء، ثم رمى بالآخر، وهكذا إلى ثمانين رجلاً، ولما رمى الرجل الثمانين لم يكن الرجل الأول قد سقط على الأرض بعدُ، وبعد وصول الأول قطعه نصفين، وهكذا الثاني إلى الشخص الأخير»(٣٤).

إنّ صنّاع الأساطير قد يبلغون حداً في الإفراط يحطّمون فيه حدود العقيدة، وكمثال على ذلك ما يقولونه من أن الإمام الحسين عليه السلام قد احتمى يوم عاشوراء

بأخيه أبي الفضل العباس[٣٥]، أو أنّ الإمام السجاد كان سيموت لو لم تكن السيدة زينب موجودة، وكم هي النصائح التي ينقلونها عن السيدة زينب مما وجّهته إلى الإمام زين العابدين!

لقد كان دور صنع الأساطير في تحريف عاشوراء كبيراً وملفتاً، حتى قيل: «إن الدواعي لجعل الحديث في الأحكام قليلة جداً، وكثيراً ما يكون في أصول العقائد، وأكثر منه في الفضائل والمناقب والأذكار»[٣٦].

٨ـ عندما تكون المجالس الحسينية لإبكاء الناس فقط!!

يتوهّم بعضٌ أن عاشوراء والثورة الحسينية تختصر في البكاء والعويل، إنهم يرون أن الأصل الأصيل في الموضوع ليس سوى البكاء والنحيب، وأنّ أيّ شيء آخر لابد أن يُقاس على هذا الأصل وفقط! فكلّ خبر أو حديث صحيح مهما كانت درجة اعتباره وصحّته لا قيمة له عندهم ما لم يوجب إبكاء السامعين، فبعض قراء العزاء والمدّاحين يعيشون دوماً هذا المفهوم، أي أنهم يذهبون ناحية كتب التاريخ والمقاتل ليضعوا يدهم على أكثر ما فيها إحراقاً للقلوب وإدراراً للدمعة من قصص وحكايات، وإذا ما حصلوا على ما هو أعمّ من الصحيح وغيره، أضافوا عليه ما يلزم حتى يخرجوه عن حالته الأولى ليكون نافعاً، فقد يصنعون من جملةٍ لا تزيد على نصف السطر قصةً طويلة، ومن رواية قصيرة يؤلّفون عشرات الروايات الأدبية، الأمر المثير فعلاً للتعجّب!

ومن المناسب هنا التعرّض ـ ولو العابر ـ لمسألة البكاء، فلا شك في استحباب البكاء على الإمام الحسين عليه السلام، والروايات الداعية له على نوعين؛ فبعضها يتحدّث بشكل مطلق مثل: «من بكا على الحسين عليه السلام وجبت له الجنّة»[٣٧]، وبعضها الآخر مقيّد مثل: «من بكى على الحسين عليه السلام عارفاً بحقّه وجبت له الجنّة»[٣٨]، ومن الواضح أنه لا يمكن العمل بالمطلق على إطلاقه مع وجود المقيّد، ومن ثم يلزم إجراء القيد الوارد في الروايات المقيّدة على الروايات المطلقة، فنقيّدها به؛ لا سيما وأن قيد «عارفاً بحقه» قد جاء في موارد أخرى ـ سيما زيارة الإمام الحسين عليه السلام ـ في عشرات الأحاديث[٣٩].

وحتى لو لم يكن هذا القيد «عارفاً بحقه» موجوداً في متن الأخبار لم يكن يمكننا القول: أيّ شخص يبكي على الحسين عليه السلام في أيّ حال وفي مطلق الظروف يدخل الجنّة حتماً، ولو لم يكن يعرف الإمام الحسين نفسه، ولا معترفاً بحقّه، وبعبارة أخرى: إن القيد المذكور، إضافةً إلى وجود دليل نقلي عليه، له أيضاً دليل عقلي؛ فليس عقلانياً القول بأن أيّ إنسان ولو كان غريباً عن الإمام الحسين يستحق الجنة لزوماً لمجرّد بكائه عليه! وهذا المبدأ الرئيس لا يصحّ التغافل عنه، وهو أن قيمة كلّ عمل تتحدّد بمعرفة فاعله وعلمه، فالمعرفة في القاموس الديني أصلٌ أول وأساس، تماماً كما يقول الإمام علي عليه السلام: «أول الدين معرفته»[٤٠]، أو كما يقول في خطابه لكميل بن زياد: «ما من حركة إلا وأنت محتاج فيها إلى معرفة»[٤١].

المسألة الأخرى الحائزة هنا على بالغ الأهمية، ما جاء في مفاهيم مفتاحية راقية في بعض الروايات، والتي نشير ـ من باب المثال ـ إلى حديثين منها هنا:

١ـ يقول الإمام الصادق عليه السلام للفضيل بن يسار ـ أحد تلامذته ـ : «تجلسون وتتحدّثون؟» قال: نعم، جعلت فداك، قال: «إن تلك المجالس أحبّها، فأحيوا أمرنا، فرحم الله من أحيا أمرنا، يا فضيل! من ذكرنا ـ أو ذُكرنا عنده ـ فخرج من عينه مثل جناح الذباب، غفر الله له ذنوبه، ولو كانت أكثر من زبد البحر»[٤٢].

٢ـ عن الإمام الرضا عليه السلام يقول: «من يذكر مصائبنا فبكى وأبكى، لم تبك عينه يوم تبكى العيون، ومن جلس مجلساً يحيى فيه أمرنا لم يمت قلبه يوم تموت القلوب»[٤٣].

والشيء الذي تؤكّد عليه هذه الأحاديث هو أن إحياء الولاية وإبقاء حقّ أهل البيت عليهم السلام حياً هو الهدف الرئيس من تشكيل المجالس والمحافل الحسينية، وفي النتيجة فالبكاء المطلوب والمستحبّ هو الذي يقع في طريق إحياء الولاية وحفظ حقوق أهل البيت عليهم السلام.

تحريف مفهوم التباكي ومصيبة تجويز الرياء في العزاء الحسيني

من الكلمات الغريبة العجيبة التي قيلت حول العزاء الحسيني، ما جاء في

تحريف معنى «التباكي»؛ فقد قيل: «إن لفظ التباكي فيه إشارة إلى أنّ ترتب الثواب الأخروي ليس موقوفاً على البكاء الحقيقي، بل مجرّد قصد البكاء وإظهار النفس بصورة الباكي يجعله مستحقاً للثواب، ففي تمام العبادات تطلب حقائقها، أما في العزاء الحسيني فالدائرة وسيعة، ولعلّه من هذا المنطلق أجاز المرحوم الشيخ جعفر صاحب الخصائص الحسينية ـ طاب ثراه ـ الرياء في العزاء على الحسين عليه السلام»[٤٤].

نعم، إنّ تصديق هذا الأمر صعبٌ وعسير؛ إذ يمكن أن نصدّق أن مثل هذا الكلام يصدر من عوام الناس، إلا أنّ صدوره من كاتب لا يرى قوله الغريب العجيب هذا صحيحاً فحسب، بل يرى أنّ الشيخ جعفر الشوشتري (التستري) يوافقه فيه، فيستند إلى فتواه ليثبت تحريفاته، ظانّاً أن حكمة التباكي في الحديث يمكنها أن تكون مستنداً لجواز الرياء في العزاء على الإمام الحسين عليه السلام.. إنّ هذا هو الغريب العجيب!

وإذا كانت للشيخ جعفر فتوى عجيبة من هذا النوع، فلا شك في أنه قالها من على المنبر وعند قراءته للعزاء، بحيث كان في حالةٍ عاطفية ودهشة روحية من العشق والعاطفة حلّت محلّ العقل والشرع، مما دفعه لقول ذلك، وإلا فلو كان في حالته العادية لما أعطى فتوى من هذا النوع، ولا شك في أنه لا يقصد بالرياء معناه المصطلح، بل المعنى اللغوي للكلمة، أي إظهار العمل أمام الآخرين، وهذا الاحتمال أكثر صحةً وأقرب إلى الشخصية العلمية التي كان يتمتع بها الشوشتري.

مع كلّ هذه الآيات المحكمة في القرآن المجيد، ومع هذه الروايات الصحيحة والمعتبرة جميعها، والداعية إلى الإخلاص والمقبّحة للرياء وإظهار الذات، كيف يمكن التحدّث بكلام سخيفٍ كهذا، وتجويز الرياء، وهو الشرك الخفي في الثقافة الإسلامية؟!

التفسير الصحيح للتباكي

إنّ عدد الروايات التي جاء فيها تعبير «تباكي» قليلةٌ جداً[٤٥]، وقد جاء في إحداها: «من بكى أو أبكى، وأظنّه قال: أو تباكى»[٤٦]، وحتى لو صدر هذا الكلام فعلاً عن المعصوم، فلا يمكن تفسيره كما يريده المحرّفون؛ ذلك أنّ في

تفسيره وجوهاً أربعة يمكن تصوّرها هي:

١. التظاهر بالبكاء والحزن

لكن لا بمعنى الرياء، بل بمعنى نية التقرّب إلى الله وخالصاً لوجهه، بأن يبدي نفسه مغموماً حزيناً، وهذا المعنى ـ مع الأخذ بالاعتبار زمان صدور الحديث، وهو زمان دولة بني أمية ـ أصحّ المعاني على ما يبدو، ذلك أن بني أمية كانوا يتخذون ـ سنوياً ـ من العاشر من المحرّم عيداً، وكان أنصارهم يتظاهرون في ذلك اليوم بالسرور والسعادة والفرح(٤٧)، فأراد الإمام عليه السلام بهذا الكلام أن يدعو الشيعة لإظهار الغمّ والحزن في هذا اليوم؛ كي يواسوا بقلوبهم أحباء أهل البيت ويُبدوا تنفّرهم من آل يزيد.

٢. التكلّف في استدرار الدمعة

قد لا يتمكّن الإنسان في المرحلة الأولى ـ الأسباب ـ من أن ينجز عملاً ما، لكن حيث كان قاصداً له يريده فإنه يُبدي من نفسه ميلاً إليه بأيّ شكل ممكن، وما أكثر ما يستتبع هذا التكلّف حصول تحوّل داخلي فيظهر إلى الخارج، ذلك أن الإناء بما فيه ينضح، والملفت أن هذا التكلّف والتشبّه يعطي ثمرةً في نهاية المطاف فيغدو الحال طبيعياً.

ولكي نقدّم مثالاً، نفرض أن شخصاً لا يقدر ـ بدواً ـ على البكاء خوفاً من الله على أثر قساوة قلبه أو لأيّ سببٍ آخر، أو أن ينوح على ذكر مظلومية أهل البيت عليهم السلام فيبكي، إلا أنه حيث كان يريد ذلك من أعماق قلبه، وكان يتمنّى أن تكون لديه حالة البكّائين، فهو يحاول التشبّه بهم فيتكلّف فعلَ ما يفعلون، وإذ به يتأثر بذلك وتظهر آثار الغم والهم على وجهه، حتى يزول غبار القساوة عن صفحة قلبه، فينهمر الدمع منه، وهو الأمر الذي نطلبه وننشده.

وخلاصة القول: إنّ التباكي يؤخذ هنا من باب أنه مقدّمة للبكاء، أي مقدّمة طبيعية عادية، فيكون مطلوباً ومستحباً، وعندما تكون مقدّمة طبيعية فلا تشوبها شائبة الرياء والسمعة، غايته أنّ هذه المقدّمة (التباكي) قد تنجرّ إلى تلك النتيجة (البكاء)، وقد لا تؤدي إليها، كما لو كانت قساوة القلب حائلاً شديداً، أو أنّ فرصة الحصول على نتيجة هذه المقدّمة كانت قصيرةً، أو أنه عندما همّ بالوصول إلى

النتيجة حصل أمرٌ آخر، بحيث أعجزه ذلك عن عبور مرحلة التباكي إلى مرحلة البكاء.

وعليه، فالأحاديث هنا تفيد أن الإنسان يحصل على الأجر والثواب على تباكيه حتى لو لم يصل إلى مرحلة البكاء، وهذا ما لا ينحصر بالبكاء، بل يستوعب بعض العبادات الأخرى أيضاً، مثل «التحلّم» للوصول إلى الحلم، و «التزهّد» لبلوغ الزهد، وهو ما وقع موقع المدح والحث في كلمات الأئمة المعصومين عليهم السلام[٤٨].

٣. حبّ البكاء والميل إليه

ويعني ذلك إذا لم يبك الإنسان، لكن كان لديه ميلٌ إلى البكاء ورغبةٌ قلبية به على مصائب أهل البيت عليهم السلام فإن هذا الأمر مستحب ومطلوب، وهذا هو معنى التباكي الوارد في كلام المعصومين؛ فيكون بين البكاء والتباكي عمومٌ وخصوص مطلق، بمعنى أنّ كل بكاء هو تباكٍ حتماً، وبعض التباكي فقط فيه بكاء، وقد قلنا في التفسير الثاني: إنّ التباكي مقدّمة للبكاء، إلا أنه هنا مصاحبٌ له، ذلك أن من لا يريد فعلاً لا يقوم به، سيما إذا ما ارتبط هذا الفعل بالقلب والتأثر القلبي، بل قد يكون ذلك ضرورياً وقهرياً أيضاً، بمعنى أنه مادام لا يوجد ميل ولا إرادة لفعل الشيء فإن هذا الشيء لن يتحقق في الخارج، تماماً كما جاء في الحديث المنقول عن الإمام علي عليه السلام؛ حيث يقول: «من لم يتحلّم لم يحلم»[٤٩]، ونحن نقول: من لم يتباك لم يبك، وكل من يتباكى فمعناه أنه يريد أن يبك، وهذه الإرادة ليست مستحبةً فحسب، بل ضرورية وقهرية أيضاً، فلا وجه لشوبها بالرياء؛ إذ قهرية شيء لا تنسجم مع التصنّع فيه، بل تضادّه.

٤. التعاون على البكاء والعزاء

أي أن لا يُخفي المعزّون تأثرهم وبكاءهم، بل يظهروه ويبدوه لبعضهم كي يحثوا بعضهم على البكاء، فمن لم يقدر على البكاء مع الباكين فلا أقلّ له من مشاركتهم بالنواح والأنين.

وللمحدث النوري هنا كلام لا يمكن أن يشكّل المعنى الصحيح للتباكي؛ إنه يقول: «لا يخفى أن لكلمة «التباكي» الشريفة - مثل ما كان على وزنها من التعاون - معنى لطيفاً آخر لعله هو المراد، وهو أن يبكي المؤمنون بعضهم بعضاً بسلوكهم

وعملهم، مثل الإخوة والأخوات الذين يفقدون أماً عزيزةً وحنونة، فيلتقون حول بعضهم ويتذكّرون تلك العزيزة، محاسنها وخصالها المرضية، إحسانها وعملها الصالح، شدّة مصائبها وبلائها، وكلّ واحدٍ منهم يذكر للآخرين ما يأتي على باله وخاطره عنها فيبكون وينوحون. والمؤيد لهذا الاحتمال ما جاء في آداب يوم عاشوراء، من الخبر الشريف في زيارة عاشوراء المعروفة، فقد ورد أن الصادق عليه السلام أمر بالندب والنواح والبكاء على الحسين وأمر أهل بيته بإقامة العزاء له»(٥٠).

وبعد استنتاجه لهذا المعنى اللطيف، يضيف النوري: «وعلى أية حال، فلا وجود في التباكي الممدوح والمحبوب ـ وهو من الطاعات والعبادات ـ لشائبةٍ من الرياء، وهو من أقسام الشرك الخفي، سبحان الله! لقد تحمّل الإمام الحسين عليه السلام كلّ هذه المصائب كي يُحكم أساس التوحيد ويرفع كلمة الحق، ويوثق أسس الدين المبين، ويحفظه من بدع الملحدين، مع ذلك كيف يحتمل ذي شعور أن تجوز أعظم المعاصي وأكبر الموبقات، وهو الشرك، وهو أكبر الذنوب الموجبة لخلود النار؟! ولعلّ سبب هذا التوهم الفاسد والخيال الشيطاني وهو عدم التأمل في الرياء وقبحه، أو أنهم يريدون بهذا التحريف وهذه المؤامرة تغطية رغبتهم بالذهب والفضة، وقبائح هذا الحرص والطمع»(٥١).

٩ـ القياس على الذات واختراع مقولة لسان الحال

القياس على الذات من عوامل التحريف وأسبابه؛ ذلك أن أكثر الكتب الشعرية يلاحظ فيها أن ناظم الشعر والمقطوعة الأدبية يستخدم لسان حال الإمام الحسين عليه السلام وأهل بيته وأنصاره فينظم عملَه الأدبي على هذا الأساس، فيما ينظم لسان حاله هو لا لسان حال الإمام عليه السلام، وهو ما ينتج عنه في النهاية مجموعة من الأعمال والسلوكيات التي تبدي ذاته وأمثاله، لا أهل البيت الأطهار!

ونصوص «الحال» هذه وجدت لنفسها من كتب الشعر والنظم سبيلاً إلى كتب المقاتل والمجالس، فاتخذت صبغةً رسمية، واشتهرت بوصفها حديثاً أو روايةً تاريخية، لتغدو مقبولةً لدى الخاصّ والعام.

ومن الواضح، أنه لا يمكن ـ تحت ذريعة لسان الحال ـ نشر شعرٍ يتضمّن ذلّةً

لأهل البيت عليهم السلام تحت شعار مدحهم ومراثيهم، فلسان حال الإمام الحسين إذا لم يطابق لسانَ مقاله فلا أقلّ يفترض به أن لا يخالفه، وأكثر أنواع قراءة المقاتل والمراثي والقصائد ونقل الحكايا المذلّة تخالف بوضوح الروح الحسينية الكبيرة والهدف العاشورائي السامي، وسبب ذلك أنّ القرّاء يقيسونه عليه السلام على أنفسهم، ولا يوجد من يقول لهم:

لا تقس عمل الأطهار علي نفسك

وإن كان في كتابة كلمةِ «شير» «شير»(٥٢).

يقول الإمام علي عليه السلام: «لا يقاس بآل محمد صلى الله عليه وآله من هذه الأمّة أحد، هم أساس الدين، وعماد اليقين، إليهم يفيء الغالي، وبهم يلحق التالي، ولهم خصائص حقّ الولاية، وفيهم الوصية والوراثة..»(٥٣).

١٠ـ التحريف وإسقاط الصورة الملكية والسلطانية على أهل البيت عليهم السلام

من البعيد جداً في عصر الخلفاء أن يتوهم شخص من أنصار الأئمة المعصومين عليهم السلام أن يقارنهم برجال السلطة وقادة الدولة، لا أقلّ من أننا لم نجد هذا الأمر في أي رواية أو خبر، إلا أن كتب العزاء والمقاتل والنياحة والمجالس في العصرين: الصفوي والقاجاري وغيرهما قد مُلئت بتشبيه الأئمة بالسلاطين، وأولادهم بأولياء عهد السلاطين ومن يخلفهم من أبنائهم، فثمة تراكيب ومفردات كثيرة ظهرت مثل «ملك الدين»، «وولاية عهد الإمام علي عليه السلام» و «ملك يثرب»، و «ملك خراسان»، و «ملك المظلومين» و «الملك حسين»، و «الأكبر والقاسم أولاد الملك» وعشرات التشبيهات والتراكيب الأخرى، والتي تحكي جميعها عن التحريف الذي طرأ، حتى أنّ قرّاء العزاء وكتّاب المقاتل والمجالس يمارسون في سردهم لوقائع عاشوراء وقراءتهم لمقتل الإمام الحسين عليه السلام مثل هذه المقاربات التي تشمئز منها القلوب وتنفر، حيث يصوّر رجال الله ملوكاً، ثم يتحوّل هذا الوهم الخاطئ إلى جواب يُفرض على ثقافة عاشوراء، وترتفع حصيلة المعاصي في هذا المجال فيظهر الغلو في عمل المدّاحين، والتملّق في كتابة المقاتل وقراءة العزاء، فمؤلّف كتاب «معالم السبطين» يصوّر خروج

الإمام الحسين عليه السلام من المدينة وكأنه موكب ملكي يصيح بالهيبة والسلطنة، وكذا الحال في مؤلّف كتاب «روضة الشهداء»؛ حيث يضع في أسطورة «شيرين شهربانو» أهل بيت العصمة والنبوة والعدالة في موضع حريم الملوك الصفويين!

في هذه التحريفات، نرى وضع شيء مكان شيء، فيتغيّر موضع المضاف والمضاف إليه، النكرة والمعرفة، المعروف والمنكر، المظلوم والظالم، فالدين يتحوّل إلى دنيا، والديانة إلى دولة، والهداية إلى سلطة، والعقل والتفكير إلى قدرة وسياسة، وفي نهاية المطاف يصير الله الرحمن سبحانه فرعوناً، وفي كلمة واحدة يغدو الملكوت برهوتاً، ولابد أن يقال هنا: ﴿سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾ (المؤمنون: ٩١)، و﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ (الشورى: ١١)، و ﴿ لِلَّهِ الْمَثَلُ الأَعْلَى﴾ (النحل: ٦٠)، وهنا يسأل: «أين التراب وربّ الأرباب»، ويُضم الصوت إلى صوت يوسف عليه السلام حين يقول: ﴿أَأَرْبَابٌ مُتَفَرِّقُونَ خَيْرٌ أَمِ اللَّهُ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ﴾ (يوسف: ٣٩).

١١ـ هيمنة العوام على المجالس الحسينية، ومنطق اللعب بالمريدين

لا ينبغي تخطّي حقيقة مرّة، وهي أن الكثير من «تحريفات عاشوراء» إنما نتجت وتنتج عن نزعةٍ عوامية متأثرة بعوام الناس يعيشها بعض القراء المذهبيين، وقد يبلغ هذا الوضع الفاجعة حداً من الفساد أن نرى أن هؤلاء يفكّرون قبل كلّ شيء بما يريده العوام، وأيّ قصّة أو أسطورة تُسعدهم ويرتاحون لنقلها؛ لذا نراهم يعيشون دائماً في هذه الدائرة الضيقة المظلمة، وهي أن يأخذوا من الأفواه، ويعطوا أسماع الناس، فيظلّون دوماً في تكرارية هذا الدور والتسلسل، دون أن يتعبوا أو يملّوا، وما أكثر الكتب التي ألّفت في المقاتل والمجالس على هذا النحو، وليس لها من مستند ومدرك لما تقوله غير لسان الواعظين وأسماع السامعين، فبدايةً قالوا ما قالوه بلا تفكير، ثم وعلى المنوال ذاته كتبوا قولهم بعد أن رأوا أن ما قالوه قد لاقى استحسان طبع عوام الناس.

مع الأسف الشديد، إنهم يجرّون ثقافة الناس إلى الفساد والهلاك بصنع هذه

التحريفات والانشغال بهذه الأساطير والخرافات، حتى أنهم يفسّرون التباكي ـ خطأ ـ بالرياء والتزوير، فيجوّزونهما للناس، وهم ـ من حيث لا يشعرون ـ يشعلون النار في دنياهم وآخرتهم..

نعم، هناك عوامل أخرى دخيلة في تحريف عاشوراء، ويحتمل أن أثرها التخريبي ليس أقلّ مما ذكرناه، مثل الارتزاق عن طريق الدين والمذهب، والاستبداد الديني والمذهبي، والتأثر بالسياسة، وممارسة التعصبات الفرقية وعصبية الجماعات، بهويّةٍ كان ذلك كلّه أو بدونها، فهذا موضوع آخر، وممارسة التقية والخوف من أيّ شيء، ومع الأسف قلّما نجد في مجال التبليغ الديني من يضع هذه الآية شعاراً لعمله: ﴿قُلْ لاَ أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْراً إِلاَّ الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَى﴾ (الشورى: ٢٣)، وكذلك آية التبليغ الديني المحكمة؛ حيث تقول: ﴿الَّذِينَ يُبَلِّغُونَ رِسَالاَتِ اللَّهِ وَيَخْشَوْنَهُ وَلاَ يَخْشَوْنَ أَحَداً إِلاَّ اللَّهَ وَكَفَى بِاللَّهِ حَسِيباً﴾ (الأحزاب: ٣٩).

مشهورات عاشورائية لا أصل لها

من لسان الحال إلى لسان المقال

ينسب كتّاب المقاتل وقراء العزاء الكثير من الكلمات والنصوص ـ نثراً أو شعراً ـ إلى الإمام الحسين عليه السلام، وهي كلمات لا أساس لها ولا مدرك يُعثر عليه إطلاقاً، وبعض هذه الكلمات رغم كونه مجهولاً إلا أنه مشهور جداً ومتداول ايضاً، وحيث حظي بالقبول العام ظنّ بعض الباحثين المعروفين والكتاب المعاصرين أنّ هذه الكلمات مسلّمة الصدور، ودون تأمل وتحقيق أوردوها في مصنّفاتهم بوصفها كلاماً للإمام الحسين.

واليوم نجد الكثيرين من الكتّاب والمؤلّفين المبلّغين، كما المبلّغين المؤلفين، يوردون هذه الكلمات على لسان الإمام الحسين عليه السلام، وينشرونها بأعدادٍ كبيرة من النسخ، غافلين عن أنّ الإمام الحسين لم يقل ذلك إطلاقاً، فهذه الكلمات المنسوبة مصداقٌ بارز للمثل المعروف: «ربّ مشهورٍ لا أصل له».

من المرسوم في أوساط كتّاب المقاتل وقرّاء العزاء ومؤلّفي المجالس والواعظين ومنذ قديم الأيام، أن يتحدّثوا بقصص وكلمات عن الإمام الحسين وعاشوراء في

مجالس العزاء لعموم الناس، ثم بعد ذلك يوردون ما قالوه في كتبهم، وهم يذكرون هذه المجالس لإبكاء الناس فيتردّدون في البداية، لكن عندما يجدون تفاعل الناس بالبكاء معهم يزول هذا التردّد من نفوسهم؛ فيصدّقون أن الإمام الحسين قال هذا الكلام أو ذاك، أو أنّ هذه الحوادث قد وقعت.

وعلى هذا الأساس، تظهر الكثير من الكلمات طبقاً للسان الحال، لتُسطر ـ بعد ذلك ـ في كتب المقاتل والمجالس، وهذه النصوص المصطنعة نفسها تتحوّل ـ بمرور الزمان وبالتكرار والإعادة المتواصلة، وبصيرورتها مشهورة ـ إلى نصوص قولٍ بدلاً عن نصوص حال. لقد قيلت هذه الكلمات أو الأشعار ـ بدايةً ـ على أساس تصوّر أن الإمام الحسين عليه السلام قد قالها في هذا الظرف[٥٤]، لكنّ هذه المقولات تتحوّل ـ بمرور الزمان ـ من حوادث وأقوال حالٍ إلى حوادث وأقوال واقعية، وبعد أن تحظى بشهرة واعتراف عامَّين تدرج بوصفها من نصوصه عليه السلام فيتصوّر أنها أحاديث أو روايات.

إنّ هذا النوع من الأحاديث ـ لا سيما الأشعار منه ـ مما ينسب إلى الإمام الحسين عليه السلام كثيرٌ، فهناك العشرات بل المئات من أبيات الشعر لا نجدها سوى في كتاب «أدب الحسين وحماسته» المجهول المؤلّف[٥٥]، إننا نحاول هنا الإشارة فقط إلى بعض هذه الكلمات المشهورة والمعروفة جداً، ويتصوّرها بعض الكتّاب والمؤلّفين من كلمات الإمام الحسين عليه السلام.

١ـ «إنّ الحياة عقيدة وجهاد»

تُعرف هذه الجملة بوصفها من كلمات الإمام الحسين عليه السلام في أوساط العام والخاص، وفقط أهل البحث والتحقيق هم من يعرفون العكس تماماً، يرى الأستاذ مطهري أنّ هذه الجملة لا سند لها ولا مدرك، كما أنها لا يمكن أن تكون ـ من ناحية المفهوم والمحتوى ـ صحيحة[٥٦]، ويكتب المغفور له العلامة محمد تقي جعفري في شرحه لنهج البلاغة يقول: .. أقدس الدماء التي أريقت، دماء المدافعين عن الإيمان بحقائق «الحياة المعقولة»، حيث يقال:

قف دونَ رأيك في الحياةِ مجاهداً ... إنّ الحياة عقيدةٌ وجهاد[٥٧]

ويفهم من كلام الأستاذ جعفري أن هذه الكلمات مصرعٌ من بيت شعر، لا حديث أو رواية.

ومنذ سنوات عدّة قرّرت كلية باقر العلوم في مدينة قم في إيران، جمعَ كلمات الإمام الحسين عليه السلام من الكتب المعتبرة أو شبه المعتبرة، وهو قرار في محلّه يستحقّ المدح والتقدير، وبعد سنوات من العمل الدؤوب، خرجت إلى النور «موسوعة كلمات الإمام الحسين عليه السلام»، وصدرت الطبعة الأولى عام ١٣٧٣ش/١٩٩٤م، وعندما كانت الموسوعة تطوي مراحلها الأخيرة، جرى حديثٌ مع السيد محمود الشريفي الذي كان مسؤولاً عن قسم الحديث في الكليّة، وكانت الموسوعة تحت إشرافه، وكان التساؤل: هل لهذه الكلمات «إنّ الحياة عقيدة وجهاد» سندٌ ومدرك؟ هل عُثر لها على مستند؟ أجاب السيد الشريفي: إننا لم نجد ذلك في أيّ مكان، ولا في أيّ مصدر أو كتاب، وكأن هذه الكلمات لا يصحّ القول عنها بأنها أحاديث، فسئل: هل وجدتم «إنّ الحياة عقيدة وجهاد» في موضع ما؟ فأجيب: يفهم من شرح نهج البلاغة للعلامة الجعفري أنّ هذا الكلام لابدّ أن يكون شعراً، وقد أورد السيد الشريفي هذه الكلمات الشعرية مع كلام الأستاذ جعفري في مقدّمة الموسوعة.

إلا أنه مع ذلك، ثمة شك في أن تكون هذه الجملة قد أدرجت في مصدرٍ ما؛ ذلك أن عدم الوجدان لا يدلّ على عدم الوجود، وأخيراً استطاع أحد الباحثين المعاصرين، بنشره مقالةً في هذا المجال، كشف هذا اللغز لنا، وأثبت أنّ هذه الجملة ليست روايةً ولا حديثاً، وأنها لم تنقل عن الإمام الحسين عليه السلام، وإنما قالها أحد الشعراء المصريين المعاصرين، وهو أحمد شوقي[٥٨].

وتغدو القضية أكثر سوءاً عندما يروّج هذا الشعر أو الأشعار في الصحف والمجلات والنشريات، وعلى المنابر الدينية وفي المساجد، بوصفها أحاديث أو روايات، سيما مع وجود قيد «إنما»، وبعد عبارة صريحة مثل: «قال أبو عبد الله الحسين»، والمراد من العقيدة ليس الدين والمذهب بصورته السياسية النازلة، أي الأيديولوجيا، كما أنّ مرادهم من الجهاد ليس الجدّ والجهد والسعي، أو الاجتهاد لكسب الكمال والتعالي، وإنما القتال والمقاتلة والحرب والجدال والقتل، سيما أحياناً مع تركيبات غريبة عجيبة مثل: «العمليات الانتحارية الاستشهادية» أو «كسر العدو»، بما يرجع

إلى التفسير السياسي.

كيف يمكن أن تكون الحياة مختصرةً في هاتين الكلمتين، أي العقيدة والقتال؟ فإذا كنّا مضطرّين لاختصارها في كلمتين ـ ولسنا كذلك ـ كان بإمكاننا استخدام مفردات أكثر دقة واستحكاماً مثل: الإيمان، والعشق، والفكر، والعقل، والمحبة، والكمال، والجمال الإلهي ـ الإنساني، والتعالي، والرقي، ومع النظر إلى أنموذج الحياة الإنسانية ـ علي عليه السلام ـ نقول: «إن الحياة عدالة وجود، فأعدلوا وأنفقوا تسودوا»، ومع النظر إلى السبط الأكبر الإمام الحسن عليه السلام يمكن القول: «إن الحياة كانت في الحياة لا في اغتيال الخصم والممات»، ولا يجدر نسيان كلمات سفير الحسين عليه السلام مسلم بن عقيل، فيما رواه عن رسول الله صلى الله عليه وآله من قوله: «إنّ الإيمان قيد الفتك»[(٥٩)].

٢ـ إن كان دين محمد صلى الله عليه وآله لم يستقم إلا بقتلي يا سيوف خذيني

لقد شغلت هذه الجملة تفكيري منذ سنوات، وفتشت عنها في كل موضع احتملته، فلم أجد مدركاً لها، لم نترك أحداً إلا وسألناه عنها فلم يذكر أنه رآها في موضع أو مصدر، بل إما يُبدون عدم اطلاعهم على الموضوع أو يُرجعون إلى كتاب ألّف خلال العقود الثلاثة الأخيرة.

وبعد المراجعة والفحص، وجدت أنّ كل من سطر هذه الجملة لم يذكر لها مدركاً أو مصدراً، وإنما قالها اعتماداً على شهرتها وذيوعها، فأدرجها في كتابه بوصفها من كلمات الإمام الحسين! وبعض الكتّاب ـ وهم من أهل البحث والتحقيق والدقة ـ عندما كانوا يذكرون هذه الجملة أو بعض العبارات، كانوا يُبدون شكّهم وترددهم فيها[(٦٠)].

وفي نهاية المطاف، كنت أبحث عن شعراء كربلاء؛ لإكمال الفصل الخاصّ بهم في كتاب «سيماي كربلاء حريم حرّيت» ووصلت إلى شاعر يسمّى الشيخ محسن أبو الحبّ الحويزي، وكان من شعراء كربلاء وخطبائها، كان يعيش بين عامي ١٢٣٥ ـ ١٣٠٥هـ، وهناك فهمت أنّ هذه الجملة التي نتحدّث عنها إنما هي بيتٌ من

قصيدة شعرية له[٦١]، وكتبنا هناك: «الشيخ محسن الهريزي الحائري» المعروف بـ «أبو الحب الحويزي»، من الخطباء الحسينيين المعروفين، ومن شعراء الشيعة، له ديوان شعر باسم «الحائريات»، ويكفي في لطف كلامه ونجاح هذا الشاعر بيتٌ من قصيدته الرائعة، الذي أخذ شهرةً عجيبة، بحيث صار ينقل في كلّ مكان وفي أكثر الكتابات باسم الإمام الحسين عليه السلام وبوصفه حديثاً وروايةً عنه، أي أنه لسان حال أبي الأحرار الذي يقوم مقام لسان مقاله، وذلك حين قال: وثمة أمران آخران يتعلّقان بأشعار أبي الحب الحويزي العاشورائية:

أ. إن له شعراً آخر معروفاً جداً ومتداولاً، وينسب أحياناً إلى حفيده، وهو ابن ابنه الذي كان شاعراً ومن الخطباء والشعراء الكربلائيين والعاشورائيين، وقد وضع شعر الجدّ في ديوان أشعار حفيده[٦٢]، ومنشأ هذا الاشتباه إنما جاء من حيث إن اسمهما متحد، وهو «محسن»، كما أنهما معاً مشهوران بالأشعار العاشورائية، كما أنها مشتركان في الكنية والنسبة، أي «أبو الحب الحويزي»، ومشتركان نوعاً ما في الأرقام على مستوى تاريخهما؛ ذلك أن تاريخ ولادة الحفيد مطابق لتاريخ وفاة الجدّ، وهو (١٣٠٥هـ)، والشعر الذي نتحدّث عنه هو:

الله أكبر ماذا الحادث الجللُ	فقد تزلزل مسهل الأرض والجبلُ
ما هذه الزفرات الصاعدات أسى	كأنّها شعل يرى بها شعلُ
كأنّ نفحة صدر الحشر قد فجئت	فالناس سكرى ولا سكر ولا ثمل
وإن عاشورا لو عمّ الهلال به	كأنما هو من شؤم به زحلُ

ب. هذا الشعر لأبي الحبّ الحويزي الذي انتخبنا منه بعض الأبيات فقط، يكتب عادةً باسم السيد بحر العلوم، وهو مشهور في إيران ـ في كل مكان ـ باسمه، كما أنهم يقرؤونه عن لسانه، ولعلّ هذا الاشتباه ناشئ عن أن أحد أحفاد[٦٣] السيد بحر العلوم كان اقتبس بعض أبيات شعر أبي الحب، وجعلها تضميناً في بداية خماسيّته المعروفة، والفاضل البسطامي ـ وهو الذي كتب شرحين على المقاطع الاثني عشر للسيد بحر العلوم باسم: «لؤلؤ البحرين» و «سفينة النجاة در (في) شرح قصيدة سيّد السادات» ـ لم يلتفت إلى هذا التضمين؛ فذكر تمام الأشعار باسم السيد بحر

العلوم ونشرها كذلك، فتابعه الآخرون، واشتهر الأمر على هذه الحال.

وعلي أية حال، فهذه الأشعار التي نتحدّث عنها موجودة ـ منذ قديم الأيام ـ فوق رأس الإمام الحسين عليه السلام في كربلاء باسم الشيخ أبي الحبّ الحويزي، فلا يمكن أن تكون للسيد بحر العلوم؛ ذلك أنها تتناغم مع سبك الأشعار الأخرى لأبي الحب، كما لا يمكن أن تكون لأبي الحبّ الحفيد؛ ذلك أنها كان موجودةً فوق الرأس في كربلاء قبل ولادته[٦٤].

٣ـ اسقوني شربة من الماء

كنا سابقاً ننزعج جداً عندما نسمع هذه الجمل على لسان قراء العزاء المستعدّين لقراءة أيّ عزاء لا أساس له لأجل إبكاء الناس، وكنا نقول في أنفسنا: كيف يمكن للإمام الحسين عليه السلام، وهو أبو الأحرار وسيّدهم، أن يتلفظ بكلمات ذليلة مثل هذه أمام عدوّه، فينطق بلسان الالتماس ذليلاً حقيراً، ويترجى أولئك المنحطّين العازمين على قتله أن يسقوه جرعةَ ماء بحقّ جده رسو ل الله صلى الله عليه وآله!

إنّ الشهيد عزيزٌ، شعارُه «هيهات منا الذلّة»[٦٥]، وقوله: «موتٌ في عزّ، خيرٌ من حياة في ذلّ»[٦٦]، وكان يقول:

الموت أولى من ركوب العار والعار أولى من دخول النار[٦٧]

فكيف يمكن أن ينسجم هذا الإباء ورفض الذلّ وقوّة القلب وصلابة الموقف أمام العدو مع طلب الماء بهذا الشكل؟ والأكثر إثارةً للعجب ما ذكره بعضهم في تبرير مضمون هذه الرواية الموضوعة من أنّ الإمام عليه السلام كان يريد بهذا الكلام إتمام الحجّة عليهم، لكننا لا نعرف أين تكمن الحجّة والبرهان في هذه الجملة؟!

من حيث الأساس، إنما يُلجأ إلى التأويل والتبرير عندما يكون للرواية سند، أما عندما تفتقد أيّ مدرك أو مستند ويكون محتواها ومضمونها موهنين مذلّين فلا معنى بعد ذلك للتأويل. إنّ هذه الجملة لم ترد في أيّ كتاب معتبر أو شبه معتبر، وإنما وجدناها في بعض الكتب القليلة التي لا تزيد عن أصابع اليد والمليئة بتحريفات عاشوراء والطافحة بالكذب والاختلاق، فهذا النصّ نفسه شاهدٌ على جعله، وجاعلوه

عرضوا القضية على الشكل التالي: «.. ثم إن الحسين عليه السلام أقبل على عمر بن سعد، وقال له: أخيّرك في ثلاث خصال، قال: وما هي؟ قال: تتركني حتى أرجع إلى المدينة إلى حرم جدّي رسول الله. قال: مالي إلى ذلك سبيل. قال: اسقوني شربةً من الماء فقد نشفت كبدي من الظمأ. فقال: ولا إلى الثانية سبيل. قال: وإن كان لابد من قتلي فليبرز إليّ رجلٌ بعد رجل، فقال: ذلك لك، فحمل على القوم.»[(٦٨)].

والإنصاف أن أفضل دليل على جعل هذا الحديث هو هذا النصّ، فهو يصيح بمائة لسان على وضعه واختلاقه؛ إذ يشبه الأخبار التي اختلقها بنو أمية، ليعكس لنا تحريفاً آخر.

إضافةً إلى ذلك، ثمة دافع آخر لاختلاق هذا الخبر، وهو توفير الظروف قدر الإمكان لإبكاء الناس، ذلك أن أكثر قرّاء العزاء والمداحين يتتبّعون على الدوام أخباراً من هذا النوع، كي يدرّوا دمعة الناس بأيّ شكل من الأشكال، حتى لو أدّى ذلك إلى توهين الساحة المقدّسة للإمام سيد الشهداء؛ ولهذا نرى أنّ هذا الخبر لم يظهر إلا في الكتب التي تهيمن عليها مسألة إبكاء السامعين، وفي مثل هذه الكتب (المتأخرة) التي تدور على الإبكاء نجد الكثير من الأخبار الموضوعة والمذلّة، فقد جاء في خبرٍ آخر فيها: «بينما الحسين عليه السلام واقف في ميدان الحرب يوم الطف، وهو يستعطف القوم شربة ماء، وهو ينادي: هل من راحم يرحم آل الرسول المختار؟ هل من ناصر ينصر الذريّة الأطهار؟ هل من مجير لأبناء البتول؟ هل من ذابٌ يذبّ عن حرم الرسول؟ إذ أتى الشمر اللعين إليه حتى صار بالقرب منه ونادى: أين أنت يا حسين؟ فقال: ها أنا ذا. فقال: أتطلب منّا شربةً من الماء، هذا مطلب محال»[(٦٩)].

وعقب هذا الخبر جاءت أمور أخرى نعتذر عن نقلها، فهذا يكفي؛ إذ نقول ـ كما في القول الفارسي المعروف ـ : لقد وصل القلم إلى هنا وانكسر رأسه، وعلى أية حال فقد كانت للأستاذ مرتضى مطهري هنا كلمات مفيدة جداً؛ حيث يقول: «لقد كان عطش الإمام الحسين عليه السلام كثيراً إلى حدّ أنه عندما كان ينظر إلى السماء لم يكن يرى ما فوق رأسه جيداً، إنها ليست مزحة، إلا أنني كلّما بحثت في المقاتل ـ بالقدر الذي استطعت ـ لأجد هذه الجملة المعروفة له عليه السلام : اسقوني شربةً من الماء، لم

أجدها أبداً، لم يكن الحسين عليه السلام شخصاً يطلب من أولئك القوم مثل ذلك، نعم هناك موضع واحد عندما كان يهمّ بالحملة على الأعداء ذكر فيه أنه كان يطلب الماء، والقرائن تشير أن المقصود بذلك توجّهه نحو شريعة الفرات (بحثاً عن الماء يأخذه من الشريعة)، لا طلبه من الناس هناك»(70).

أسف على قليل من التفكير!

نواجه وسط التحريفات التي طالت قضية عاشوراء ما يهزّ الإنسان ويعدّ مهيناً للغاية، بل يمكن القول: إن قدراً بسيطاً من التفكير في هذه المضامين لم يمارسه كتّاب هذه التحريفات وناشروها؛ فقد كتب بعضهم يقول: عندما جلس الشمر على صدر الإمام الحسين عليه السلام مريداً قطع رأسه عن بدنه، قال له عليه السلام:

أيا شمر خاف الله واحفظ قرابتي ... من الجدّ منسوباً إلى القائم المهدي

أيا شمر تقتلني وحيدرة أبي ... وجدّي رسول الله أكرم مهتدي

وفاطمة أمي والزكيّ ابن والدي ... وعمّي هو الطيار في جنّة الخلدي

إن الشاعر، والأفضل أن نقول: جاعل هذه الأشعار، بعد ذكره في شعره ـ عقب ذلك ـ حرم الحسين عليه السلام، كزينب وأم كلثوم وسكينة ورقيّة، يتجه في حديثه إلى الإمام زين العابدين عليه السلام ويذكر بكل جسارةٍ ووقاحة على لسان الإمام الحسين عليه السلام شعراً للشمر بن ذي الجوشن يقول فيه:

أيا شمر ارحم ذا العليل وبعده ... حريماً بلا كفل يلي أمرهم بعدي(71)

ففي هذا البيت ارتكب الشاعر عدداً من الإهانات بحقّ سيد الشهداء عليه السلام هي:

1ـ مع وجود الإمام السجاد، اعتبر الشاعر أن عائلة الإمام الحسين عليه السلام وحرمه لا كفيل ولا راعي لهم.

2ـ لقد أطلق ـ على لسان الإمام الحسين عليه السلام ـ على الإمام السجاد لقب «العليل والمريض»(72).

3ـ إن الإمام السجاد وأهل بيت الحسين قد أودعهم الحسين عليه السلام عند الشمر!

٤ـ هل من ناصر ينصرني!

يشتهر جداً نسبة هذه الجملة إلى الإمام الحسين، ولا مدرك ولا مستند لها، ومعنى هذه الجملة أنّ قراء العزاء ولكي يدرّوا دمعة الناس اختلقوا هذا النصّ على لسان الحسين، إلا أننا لم نجد نصاً مثله ولا قريباً منه في المصادر المعتمدة المعترف بها[٧٣]، فاستناداً إلى الكتب والمصنّفات والدراسات التي قام بها المتأخرون لا يمكننا نسبة هذا الشعار، بوصفه روايةً أو حديثاً، إلى الحسين.

٥ـ عاشوراء وتفسير «كهيعص»

هذه الكلمة من الحروف المقطّعة في القرآن الكريم، وهي الآية التالية للبسملة في سورة مريم، وقد ذكروا لتأويلها وتفسيرها روايةً، نجد لها حضوراً حتى في الكتب القديمة جداً[٧٤]، وتقول: «.. فأخبرني يا ابن رسول الله عن تأويل «كهيعص» قال: هذه الحروف من أنباء الغيب، أطلع الله عليها عبدَه زكريا، ثم قصّها على محمد ﷺ، وذلك أن زكريا سأل ربّه أن يعلمه الأسماء الخمسة، فأهبط عليه جبرئيل فعلّمه إيّاها، فكان زكريا إذا ذكر محمداً وعلياً وفاطمة والحسن سري عنه همّه، وانجلى كربه، وإذا ذكر الحسين خنقته العبرة، ووقعت عليه البهرة، فقال ذات يوم: يا إلهي! ما بالي إذ ذكرت أربعاً منهم تسلّيت بأسمائهم من همومي، وإذا ذكرت الحسين تدمع عيني وتثور زفرتي؟ فأنبأه الله تعالى عن قصّته، وقال: كهيعص، فالكاف اسم كربلاء، والهاء هلاك العترة، والياء يزيد، وهو ظالم الحسين عليه السلام، والعين عطشه، والصاد صبره، فلما سمع ذلك زكريا لم يفارق مسجده ثلاثة أيام و..»[٧٥].

إلا أن المحقق الناقد الشيخ محمد تقي التستري (الشوشتري)، المعروف بكتابه الكبير في علم الرجال «قاموس الرجال»، يتعرّض لهذا الحديث في كتابٍ آخر قيّم له هو «الأخبار الدخيلة»، فيخصّص في هذا الكتاب قسماً تحت عنوان «الباب الثاني في الأحاديث الموضوعة»، ويجعل أوّل هذه الأحاديث هذه الرواية الطويلة التي اقتطعنا قسماً منها هنا والموجودة في كتاب كمال الدين للصدوق، ويخوض التستري بحثاً مفصّلاً في نقد هذه الرواية وردّها، مخصّصاً تسعة صفحات من

كتابه (٩٦ ـ ١٠٤) لها.

وعندما يتحدّث عن المقطع الذي يفسّر «كهيعص»، يعرض ستة أحاديث أخرى، ويتفق أنها جميعاً مروية في كتب الصدوق، تحكي أن هذه الآية من الأسماء المقطعة الإلهية، ومن جملة هذه الأحاديث هذه الرواية عن كتاب «وقعة صفين» جاء فيها: «ما كان علي عليه السلام في قتال قط إلا نادى: يا كهيعص»[٧٦].

ويكتب باحثٌ آخر (وهو السيد هاشم معروف الحسني) حول الموضوع عينه فيقول: «.. إلى غير ذلك مما اشتملت عليه هذه الرواية من الغرائب التي يجب الوقوف عندها وإن كان ما نقلناه منها ليس بأقلّ غرابة مما أجملنا ذكره.. وأما التفسير الذي اشتملت عليه الرواية لكهيعص، فتنافيه الأخبار الكثيرة التي وردت في تفسير هذه الحروف، فقد جاء في بعضها أن المراد في هذه الكلمة أن الله هو الكافي الهادي الوالي العالم الصادق في وعده»[٧٧].

وبعد ذكره العديد من الروايات في تفسير ﴿كهيعص﴾، وكلّها روايات معارضة للرواية المذكورة هنا، يقول: «هذا كلّه، بالإضافة إلى أن سند الرواية قد اشتمل على بعض الأشخاص المتهمين بالكذب في الحديث، منهم محمد بن بحر الشيباني، فقد جاء عنه أنه من القائلين بالتفويض ومن المغالين، وممّن يعتمد على الضعفاء.»[٧٨].

ويقول الأستاذ علي أكبر الغفاري، مصحّح كتاب «كمال الدين»، في ذيل الرواية التي نتحدّث عنها: «رجال السند بعضهم مجهول الحال وبعضهم مهمل، والمتن متضمّن لغرائب بعيدٌ صدورها عن المعصوم عليه السلام، ويشتمل على أحكام تخالف ما صحّ عنهم عليهم السلام، مضافاً إلى أنّ الواسطة بين الصدوق وسعد بن عبدالله في جميع كتبه واحدة، أبوه، أو محمد بن الحسن بن أحمد بن الوليد، كما هو المحقق عند من تتبّع كتبه ومشيخته، وهنا بين المؤلف وسعد خمس وسائط، وقد رواه الطبري في الدلائل بثلاث وسائط هم غير ما هنا»[٧٩].

وقد سجّل الأستاذ الغفاري في عدة مواضع أخرى ملاحظاته على هذه الرواية[٨٠]، من جملتها قوله: قال في هامش البحار الطبع الحروفي كذا: «فيه غرابة.»[٨١]، ذاكراً جملة إيرادات في هامش البحار هنا.

وإضافةً إلى هذه الإشكالات الواردة كلّها، هناك إشكالٌ آخر في متن

الحديث، لم يذكره العلماء، وهو تحريف كبير اشتمله هذا الخبر، ويتعلّق بتفسير حرف «الهاء» من حروف ﴿كهيعص﴾ فهو يقول: إنّ الهاء هلاك العترة، ومن الواضح جداً أنّ صنّاع هذا الحديث يريدون تسمية شهادة عترة رسول الله ﷺ، وأبناء علي عليه السلام، خصوصاً شهادة الإمام الحسين عليه السلام، حيث الحديث في عاشوراء والحسين وأصحابه.. يريدون تسمية ذلك كلّه هلاكاً، ولا شك في أن تسمية الشهادة هلاكاً، سيما شهادة شهداء كربلاء وسيد الشهداء عليه السلام، تحريفٌ كبير وغير شريف.

تحريف في متن إحدى الروايات

كتبوا أن رجلاً من قبيلة بني تميم، يدعى عبدالله بن حوزة، ركب يوم عاشوراء على فرسه متجهاً بسرعة إلى عسكر الإمام الحسين عليه السلام، فناداه أنصار الإمام عليه السلام بأنّ أمك ستجلس في عزائك! فإلى ما أنت مسرع؟ فأجاب: إني أقدم على ربّ رحيم وشفيع مطاع، فسأل الإمام الحسين عليه السلام أصحابه عنه، فقالوا: ابن حوزة، فدعا الله عليه أن يلقيه في النار، فغضب من دعاء الإمام الحسين عليه، فسقط من على فرسه، فعلقت رجله اليسرى بركاب الفرس، فيما ظلّت رجله اليمنى في الهواء، وسحبه الفرس، في هذا الوقت، صار مسلم بن عوسجة قريباً منه، فقطع رجله اليمنى بالسيف، وبينما كان فرسه يذهب به يمنةً ويُسرى، ارتطم رأسه شديداً بالأحجار والأشجار حتى تحطّم، ثم مات، فأرسل الله روحه بسرعةٍ إلى جهنم[(٨٢)].

إلا أنه وبمراجعة المصادر والنصوص الأخرى، يُعلم أن تحريفاً قد وقع في هذا الخبر، وأنّ جملة: إني أقدم على ربّ رحيم وشفيع مطاع، هي للإمام الحسين، إلا أن النسّاخ نسبوها ـ اشتباهاً ـ أو غيرهم إلى عبدالله بن حوزة؛ ذلك أنه لا يوجد أيّ تناسب بين هذا الرجل الجسور الضال وتلك الظروف المحيطة وهذه الجملة، والصحيح هو ما ذكرته بعض المصادر الأخرى للقصّة على الشكل التالي: «.. تقدّم رجل من القوم، يقال له: ابن حوزة، فقال: أيّكم حسين؟ فسكت الحسين عليه السلام، فقالها ثانية، فسكت، حتى إذا كانت الثالثة، قال عليه السلام: قولوا له: نعم، هذا حسين فما حاجتك؟ قال: يا حسين! أبشر بالنار، قال: كذبت، بل أقدم على ربّ غفورٍ وشفيع مطاع، فمن أنت؟ قال: ابن حوزة..»[(٨٣)].

وبقية الخبر مذكور بقليل من التفاوت كما مرّ، ومن ملاحظة المصادر المختلفة يُعلم ـ إضافةً إلى التحريف المذكور ـ حصول تحريفات أخرى حوله، لا سيما فيما يخصّ أسماء الأشخاص، وقد بحث العلامة التستري في هذا المجال وحول الأسماء وأسماء عدّة شهداء آخرين من شهداء كربلاء، وكشف الستار عن بعض التصحيفات والتحريفات التي حصلت[٨٤].

وقفة مع تصحيف في زيارة عاشوراء

ثمّة في متن زيارة عاشوراء فقرة تُقرأ كما يلي: «اللهم العن العصابة التي جاهدت الحسين.»[٨٥]، ومن الواضح أن تحريفاً ما قد حصل في هذه الفقرة، وأن الشكل الصحيح لها، إحدى صيغتين:

١ـ «اللهم العن العصابة التي حاربت الحسين عليه السلام»[٨٦].

٢ـ «اللهم العن العصابة التي جاحدت[٨٧] الحسين عليه السلام»[٨٨].

ذلك أنه من المحتمل أن يكون راوي زيارة عاشوراء أو غيره قد وقعوا في اشتباه عند سماعهم أو كتابتهم واستنساخهم لها، فسمعوا أو كتبوا خطأ عبارة «جاحدت» على نحو «جاهدت».

إلا أنّ الاحتمال الأكبر الأقرب إلى الواقع، هو الصورة الأولى، أي «حاربت»، وهي التي جاءت في «كامل الزيارات»، وهذا الكتاب الشريف، من تأليفات الفقيه والمحدّث الجليل القدر أبي القاسم جعفر بن محمد بن قولويه (٣٦٧هـ)، وإضافةً إلى كونه كتاباً معتبراً جداً ومستنداً أيضاً، وقد اهتمّ به علماء الشيعة اهتماماً خاصاً، فهو أقدم الكتب التي ذكرت متن زيارة عاشوراء، ومؤلّفه أقرب من جميع المؤلفين الذين كتبوا «جاهدت» إلى عصر النص؛ ذلك أنه وسط المصادر القديمة ليس هناك سوى كتاب مصباح المتهجّد للشيخ الطوسي (٤٦٠هـ) ذكر كلمة «جاهدت» وقد أخذها القمي وغيره في المفاتيح و.. عن مصباح الشيخ، إلا أنه ـ وكما مرّ ـ فإن ابن قولويه أسبق بقرنٍ من الشيخ الطوسي، وقد ذكر العبارة الصحيحة، ألا وهي «حاربت».

كما أنّ التركيز على مدلول كلتا الكلمتين: حاربت، جاهدت، يفضي إلى الاقتناع بصواب «حاربت»، وأنّ «جاهدت» لا يمكن أن تكون صحيحةً بأيّ وجه؛

ذلك أن جرائم أعداء الحسين عليه السلام وجناياتهم لا يمكن أن تسمّى جهاداً، فإذا راجعنا معاجم ألفاظ القرآن الكريم والصحيفة السجادية ونهج البلاغة، والمصادر المعتبرة، مثل الكتب الأربعة، نجد أنّ كلمة «جهاد» و «مجاهد» وسائر المشتقات كانت تستعمل ـ دائماً ـ في مضمون ذي طابع مقدّس، وكان توظيفها دوماً في الحروب الإيجابية، وهذه الكلمة ـ بما تحمله من مضمون مقدّس في النصوص الدينية ـ لا يمكن بأيّ حال أن تطلق على أعداء سيد الشهداء عليه السلام وقاتليه؛ فلا شك في أن جنايتهم كانت محاربةً، وأنّ مجرمي عاشوراء كانوا محاربين لله ورسوله ولسيد الشهداء عليه السلام، كما أن التدقيق في متن زيارة عاشوراء يعطي هذه النتيجة ـ أي حاربت ـ حيث يوجد فيها: «إني سلمٌ لمن سالمكم وحربٌ لمن حاربكم».

كما أننا نجد تعبير المحاربة أيضاً في إحدى الزيارات المروية عن الإمام الصادق عليه السلام في يوم عاشوراء، فبعد ذكره عليه السلام مقدّمات لزيارة الإمام الحسين في عاشوراء، لا سيما بيانه للصلاة الخاصّة، يقول: تتوقف في مصلاك وتقول سبعين مرّة: «اللهم عذّب الذين حاربوا رسلك وشاقّوك، وعبدوا غيرك و.»[(٨٩)].

٦ـ كل يوم عاشوراء وكل أرض كربلاء

ينقل بعضهم هذه الجملة ـ دون مستند ـ عن لسان الإمام الصادق عليه السلام[(٩٠)]، ولم نستطع العثور على مدرك لهذا الحديث المشهور جداً، بل وجدنا عدداً من الروايات والأحاديث الواردة في النصوص المسندة المعتبرة تعارض هذا المفهوم معارضةً واضحة؛ ونستعرض هنا بعض العيّنات من هذه الروايات:

١ـ الصدوق، بإسناده عن مشايخه، عن الصادق عليه السلام، عن أبيه الإمام محمد الباقر عليه السلام، عن جدّه الإمام زين العابدين عليه السلام، عن الإمام الحسن المجتبى عليه السلام في تنبّئه بشهاده أخيه الإمام الحسين عليه السلام أنه قال: «لا يوم كيومك يا أبا عبدالله»[(٩١)].

٢ـ الصدوق في حديثٍ آخر، بسنده إلى الإمام السجاد عليه السلام أنه قال: «لا يوم كيوم الحسين عليه السلام»[(٩٢)].

٣ـ العلامة الحلّي ـ نقلاً عن أحمد بن يحيى البلاذري (٢٧٩هـ) صاحب كتاب «أنساب الأشراف» ـ عن عبدالله بن عمر أنه قال: «لا يوم كيوم قتل الحسين»[(٩٣)].

ومع هذا كلّه، لا ينقضي العجب بنسبة تلك الجملة الموضوعة (كل يوم عاشوراء وكلّ أرض كربلاء) إلى الإمام الصادق عليه السلام بلا دليل ولا مستند، وذكرها على الملأ والعموم في وسائل الاتصال العامة وفي الاحتفالات الدينية، والترويج لها ونشرها، بل إن بعضهم يذكر بقدرٍ من التفصيل الزائد حين يقول: «كل يوم عاشورا، كل أرض كربلاء، كل شهر محرم، وكل فصل عزاء»[٩٤]، غفلةً عن أن هذا الكلام لا أساس له ولا مستند، حتى على نحو الحديث المرسل أو المقطوع أو الضعيف الهزيل، والذي يبدو أنّ هذه الجملة إنما هي شعار أو شعر من شاعر ينتمي إلى حزبٍ ينادي بالحرب.

إنّ معنى هذا الشعار ومضمونه ينسجم مع فرقة الزيدية أو الكيسانية أو الإسماعيلية، أكثر من انسجامه مع مذهب العدل العلوي، أو مع التشيّع الحسني والحسيني والسجادي الأخضر، إننا نرى أنّ هذه الجملة لا تنسجم مع الشيعة الإثني عشرية والمذهب الجعفري، فرئيس مذهبنا وهو الإمام الصادق عليه السلام ـ كوالده الباقر عليه السلام ـ من أهم معالمه وميزاته البحث والدرس، بل إن الإمامة في المذهب الجعفري والإمامي تعني الهداية أكثر، والإمام يُعرف أكثر ما يُعرف بالعلم والمعرفة، على خلاف الفرقة الزيدية التي يتميّز الإمام فيها بالدم والسيف، فهم يعتقدون أن الشرط الأول والامتياز الأهم في الإمامة والإمام هو الثورة المسلّحة، وقيام الإمام بالسيف؛ ولهذا بدا لنا أن الجملة التي نتحدّث حولها منبثقة من التفكير الزيدي.

أما تفسير هذه الجملة بتواصل الخصام والتعارض بين الحقّ والباطل، فهو مغالطة ليس إلا؛ إذ حقّ المواجهة مع الباطل أن تكون دوماً بالعلم والمعرفة، والحقّ ينتصر دائماً بصراحة العلم وصدق المنطق، وهو ما يُرى بوضوح في السيرة الخضراء الناصعة لرادة الهدى والهداة الصادقين.

* * *

الهوامش

١ ـ ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة ١١: ٤٢؛ وهاشم معروف الحسني، الموضوعات في الآثار

والأخبار (المترجم إلى الفارسية بعنوان أخبار وآثار ساختكي): ١٤٥، ١٤٦.

٢ ـ ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة ٤: ٥٦ ـ ٧٣.

٣ ـ المصدر نفسه ٤: ٧٣؛ وقد استمرّت هذه الحالة الخانقة سنين طويلة، حتى أنها شملت الأئمة المعصومين عليهم السلام، بحيث نجدهم أنفسهم يعبّرون عن الإمام الحسين بالرمز والكتابة، فيستخدمون ألقاباً عامة في حقه مثل: المظلوم، انظر: المحدّث النوري، مستدرك الوسائل ١٠: ٢٥٣.

٤ ـ المحدّث القمي، تتمّة المنتهى: ٢٤١.

٥ ـ بولس سلامة، عيد الغدير: ٢٨١ ـ ٢٨٢.

٦ ـ أكثر هذه الأشعار التي أنشدت في القرن الهجري الأول مذكورة في المجلد الرابع والخمسين من دائرة المعارف الحسينية، وقد عنونت بـ «ديوان الهاتف»، وهي مطبوعة منشورة؛ انظر: فرهاد ميرزا، قمقام زخّار: ٥٠٩ ـ ٥٣١.

٧ ـ ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة ٣: ٢٤٩.

٨ ـ دائرة المعارف بزرك إسلامي ٥: ٢٧٤.

٩ ـ الخوارزمي، مقتل الحسين عليه السلام ١: ٢٣٧.

١٠ ـ ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة ٧: ١١٨؛ ودائرة المعارف الحسينية: ديوان القرن الأول.

١١ ـ تاريخ ابن خلدون ٢: ٦٢١ ـ ٦٢٢؛ ومقدّمة ابن خلدون: ٢٠٥ ـ ٢١٦.

١٢ ـ تاريخ ابن خلدون ٢: ٦٢١؛ ومقدّمة ابن خلدون: ٢٠٦.

١٣ ـ إدريس الحسيني، الخلافة المغتصبة، أزمة تاريخ أم أزمة مؤرّخ: ١٨٢؛ ومقدّمة ابن خلدون: ٢١٢.

١٤ ـ تاريخ ابن خلدون ١: ٢٢١؛ ومقدّمة ابن خلدون: ٢١٠.

١٥ ـ مقدّمة ابن خلدون: ٢١٢.

١٦ ـ هذا ما ذكره القاضي أبوبكر بن العربي في كتابه «العواصم».

١٧ ـ مقدّمة ابن خلدون: ٢١٦.

١٨ ـ المصدر نفسه؛ وهذا الكتاب طبع في الجزائر باسم «العواصم من القواصم»، لكن ابن خلدون يطلق عليه الاسم المذكور أعلاه.

١٩ ـ أكثر من خمسين شهيداً من شهداء كربلاء كانوا من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وآله، وقد تحدّثنا عنهم في «سيماي كربلا، حريم حريّت».

٢٠ ـ نصر بن مزاحم، وقعة صفين: ٤٣٦؛ وابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة ٨: ٧٧.

٢١ ـ الشيخ المفيد، الإرشاد ٢: ١١٧؛ وأبو جعفر الطبري، دلائل الإمامة: ٧٨؛ كما نقل تلاوة القرآن

السيوطي في الخصائص الكبرى ٢: ١٢٧.

٢٢ ـ هاشم معروف الحسني، الموضوعات في الآثار والأخبار: ٣١٢.

٢٣ ـ المصدر نفسه.

٢٤ ـ نعمان القاضي، الفرق الإسلامية في الشعر الأموي: ٣٧٣؛ نقلاً عن ميداني، مجمع الأمثال ١: ١٧٩.

٢٥ ـ المامقاني، مقباس الهداية في علم الدراية ١: ١٩٦.

٢٦ ـ هاشم معروف الحسني، الموضوعات في الآثار والأخبار: ١٩٨.

٢٧ ـ المامقاني، مقباس الهداية في علم الدراية ١: ٤٠٠ ـ ٤٠١.

٢٨ ـ المصدر نفسه: ٤٠١، ٤١٠ ـ ٤١٢.

٢٩ ـ المصدر نفسه: ٤١٥.

٣٠ ـ الملا مهدي النراقي، محرق القلوب: ٢، ٣، نسخة خطيّة موجودة في مكتبة آية الله المرعشي النجفي، بالرقم المسلسل: ١٠٠٦٩ (مع تلخيص).

٣١ ـ المحدث النوري، اللؤلؤ والمرجان: ١٥٦.

٣٢ ـ مرتضى مطهري، حماسه حسيني (الملحمة الحسينية) ١: ٤٤ ـ ٤٥.

٣٣ ـ هذه الأوصاف مذكورة في مصادر معتبرة، راجع: الصدوق، الخصال: ٦٨؛ والشوشتري، قاموس الرجال ٦: ٢٩؛ والمفيد، الإرشاد ٢: ٩٠، ٩٥، ١٠٩؛ وابن طاووس، الملهوف على قتلى الطفوف (اللهوف): ١٥١؛ وابن شهر آشوب، المناقب ٤: ١٠٨؛ والسماوي، إبصار العين: ٢٧؛ والمجلسي، بحار الأنوار ٤٤: ٢٩٨.

٣٤ ـ مطهري، حماسه حسيني ١: ٤٤، ٤٥.

٣٥ ـ سمعت هذا شخصياً من عدد من مدّاحي أهل البيت عليهم السلام مراراً.

٣٦ ـ المامقاني، مقباس الهداية ٦: ٣٨.

٣٧ ـ أكثر هذه الروايات الواردة بهذا المضمون موجودة في اللؤلؤ والمرجان: ٤ ـ ٨.

٣٨ ـ راجع: المجلسي، بحار الأنوار ١٠٠: ٢٩٣؛ والشجري، فضل زيارة عاشوراء: ٦٥، ٧٢، ٧٥، ٧٨.

٣٩ ـ المجلسي، بحار الأنوار ١٠٠: ١٨٤، ٢٥٧، ٢٩٣، ٣٠٦، ٣٣٧، ٣٤١، ٣٤٢، وج ١٠١: ١٩ ـ ٤٢، ٢١٣، ٢٦٧، ٣٥٠ و..؛ وابن طاووس، مصباح الزائر: ٢٦١؛ والمحدث النوري، مستدرك الوسائل ١٠: ٢٣٣، ٢٥٠ ـ ٢٩٨؛ والصدوق، ثواب الأعمال: ٣١٧ ـ ٣١٩.

٤٠ ـ نهج البلاغة، الخطبة الأولى.

٤١ ـ الحكيمي، الحياة ١: ٢٥، نقلاً عن ابن شعبة في تحف العقول.

٤٢ ـ الحميري، قرب الإسناد: ٣٦، ح ١١٧؛ والصدوق، ثواب الأعمال: ١٠١.

٤٣ ـ دانشيار شوشتري، حول البكاء على الإمام الحسين عليه السلام: ١١١، نقلاً عن الشيخ الصدوق في عيون أخبار الرضا، والطوسي في الأمالي؛ والأعرجي الفحام، أحسن الجزاء في إقامة العزاء على سيّد الشهداء ١: ١٥٢ ـ ١٥٦، نقلاً عن الصدوق في الخصال.

٤٤ ـ نخجواني، محمد علي، دعات الحسينية: ٤، ٥، طبعة بومباي، ١٣٣٠هـ.

٤٥ ـ نقل إحدى هذه الروايات ابن طاووس بعبارة: «روي عن آل الرسول»، مما يجعلها مرسلةً وضعيفة السند. راجع: المجلسي، بحار الأنوار ٤٤: ٢٨٨، نقلاً عن اللهوف، كما جاءت الرواية الأخرى منقولةً عن مجاهيل في سندها، فانظر: المصدر نفسه: ٢٨٢.

٤٦ ـ المجلسي، بحار الأنوار ٤٤: ٢٨٩، نقلاً عن كامل الزيارات وثواب الأعمال.

٤٧ ـ يلاحظ في هذا المجال كتاب السيد جعفر مرتضى القيّم، وهو «المواسم والمراسم»: ٨٢ ـ ٨٥.

٤٨ ـ بل جاء في صريح رواية عن الإمام علي عليه السلام: «التزهّد يؤدي إلى الزهد»، راجع: الآمدي، غرر الحكم ١: ٢٩١.

٤٩ ـ المحدث النوري، اللؤلؤ والمرجان: ٣٦، نقلاً عن غرر الحكم.

٥٠ ـ المحدث النوري، اللؤلؤ والمرجان: ٣٨.

٥١ ـ المصدر نفسه: ٣٨ ـ ٣٩ (مع تصرّف)، والجديد ذكره أن الجملة الأخيرة من هذا النص تعريضٌ بأولئك الذين يرتزقون باسم الحسين وعاشوراء، فيجعلون الدين دكّاناً لدنياهم، وهو ما تحدّث عنه أيضاً النوري في الصفحات الأولى من كتابه نفسه.

٥٢ ـ شير في اللغة الفارسية لها عدّة معاني، منها الأسد، ومنها الحليب (المترجم).

٥٣ ـ نهج البلاغة، الخطبة: ٢؛ وانظر: محمد تقي جعفري، ترجمة وتفسير نهج البلاغة ٢: ٢٣٤.

٥٤ ـ إن مصطلح «لسان الحال» المتداول اليوم في أوساط قرّاء العزاء والمدّاحين يحكي عن هذه الظاهرة عينها.

٥٥ ـ لقد نشر هذا الكتاب من جانب «انتشارات إسلامي» التابعة لجماعة المدرّسين في الحوزة العلمية في قم! وقد جدّد طبعه مرات عديدة! كما يصدق قولنا أعلاه على كتاب «ديوان الإمام الحسين» المنشور أيضاً، والغريب أنّ هذين الكتابين ليسا خافيين على باحث المعارف الإسلامية.

٥٦ ـ مطهري، مرتضى، إنسان كامل: ١٣٠ ـ ١٣١، ٢٤٠ ـ ٢٤٤.

٥٧ ـ محمد تقي جعفري، ترجمة وتفسير نهج البلاغة ٨: ١١٨، الطبعة الأولى، ١٣٦٠ش/١٩٨١م.

٥٨ ـ چكيده مقالات كنكره بين المللي امام خمينى وفرهنك عاشورا: ١٥٢، الطبعة الأولى، لكنني لم أجد في أشعار أحمد شوقي (١٣٥١هـ) هذه الجملة، رغم أن معناها ومضمونها موجودٌ في ثنايا

كلماته، وهذا الأمر ما يزال بحاجة إلى دراسة أكثر، وهو أنّ هذا الشعر مع شعر قادم «كل يوم عاشوراء..» ينتميان إلى مناخ شعري وشاعري واحد، والذي يبدو أن ناظمهما رجل واحد، أو رجلين من جماعة واحدة وأيديولوجيا مشتركة، وعلى أية حال، لا ينبغي الغفلة عن أن العقيدة بما هي عقيدة ليست مطلوبةً، كما أنها ليست مرفوضة بنحو مطلق، وإن الذين قبلوا هذا الشعر «إن الحياة عقيدة وجهاد» ونشروه، لهم عقائد وأفكار مختلفة، رغم أن أكثرهم متّحدون في الرأي، إزاء محبّة الإمام الحسين وتكريمه، واختلاف الرأي لا يفسد في الودّ قضيّةً.

٥٩ ـ عابدين، محمد علي، مبعوث الحسين: ١٥٠، نقلاً عن الفتوح.

٦٠ ـ راجع: الحكيمي، محمد رضا، إمام در عينيت جامعة: ٩٥، الطبعة السابعة، دفتر نشر فرهنك إسلامي، ١٣٦٧ش/١٩٨٨م.

٦١ ـ سلمان هادي طعمة، تراث كربلاء: ٥٣.

٦٢ ـ ديوان أبي الحب: ١٦١، قم، انتشارات الرضي، الطبعة الأولى، ١٣٧١ش/١٩٩٢م.

٦٣ ـ وهو السيد حسين الطباطبائي (١٣٠٦هـ)، ولا يجدر الغفلة عن أن الأشعار المذكورة أعلاه ـ ممّن كانت ـ فهي تعريب وترجمة للمقاطع الاثني عشر المعروفة جداً لمحتشم الكاشاني (الشاعر المعروف)، والتي مطلعها المشهور بالفارسية:

باز اين چه شورش است كه در خلق عالم است   باز اين چه نوحه وچه عزا وچه ماتم است

٦٤ ـ صحتي سردرودي، سيماي كربلا، حريم حرّيت: ٢١٧.

٦٥ ـ ابن نما، مثير الأحزان: ٢٨؛ والطبرسي، الاحتجاج ٢: ٩٩.

٦٦ ـ ابن شهرآشوب، المناقب ٤: ٦٨.

٦٧ ـ ابن طاووس، الملهوف: ١٧٠؛ والديلمي، أعلام الدين: ٢٩٨.

٦٨ ـ الطريحي، المنتخب: ٤٣٩؛ والدربندي، أسرار الشهادة: ٤٠٩؛ وأشرف الواعظين، جواهر الكلام في سوانح الأيام ١: ٢٨٢.

٦٩ ـ الطريحي، المنتخب: ٣٧٩.

٧٠ ـ مطهري، حماسه حسيني ٢: ٢١٨.

٧١ ـ الدربندي، أسرار الشهادة: ٤٢٦؛ وأدب الحسين وحماسته: ٤٦.

٧٢ ـ ولعلّه ليس من البعيد أن يكون سبب شهرة الإمام السجاد بالإمام العليل هو هذا الشعر المصطنع المنسوب إلى الإمام الحسين.

٧٣ ـ محدثي، جواد، فرهنك عاشوراء: ٤٧٠ ـ ٤٧٢.

٧٤ ـ الصدوق، كمال الدين وتمام النعمة: ٤٥٤ ـ ٤٦٥، الطبعة الثانية، دار الكتب الإسلامية،

١٣٩٥هـ، وهو خبر طويل، اقتطعنا منه ما يرتبط بعاشوراء.

٧٥ ـ المصدر نفسه: ٤٦١.

٧٦ ـ التستري، الأخبار الدخيلة ١: ١٠٠ ـ ١٠١.

٧٧ ـ هاشم معروف الحسني، الموضوعات في الآثار والأخبار: ٢٤٨.

٧٨ ـ المصدر نفسه: ٢٤٩.

٧٩ ـ الصدوق، كمال الدين: ٤٥٤، الهامش.

٨٠ ـ المصدر نفسه: ٤٥٧، ٤٥٩، ٤٦٠، ٤٦١، ٤٦٣، ٤٦٥.

٨١ ـ المصدر نفسه: ٤٥٧، الهامش.

٨٢ ـ انظر: الشيخ المفيد، الإرشاد ٢: ١٠٢.

٨٣ ـ المحقق التستري، الأخبار الدخيلة ٣: ١٩١ ـ ١٩٢، الباب الأول في الفصل التاسع، نقلاً عن تاريخ الطبري وابن نما الحلّي، مثير الأحزان؛ وموسوعة كلمات الإمام الحسين عليه السلام: ٤٣٦، نقلاً عن تاريخ الطبري ٣: ٣٢٢؛ والكامل في التاريخ ٢: ٥٦٤، مع اختلاف بسيط في العبارات الأخرى، لا سيما في اسم ذلك الرجل المدعو: عبدالله بن حوزة.

٨٤ ـ التستري، الأخبار الدخيلة: ١٩٠ ـ ٢٠٢.

٨٥ ـ المحدّث القمي، مفاتيح الجنان: ٨١٠، زيارة عاشوراء.

٨٦ ـ ابن قولويه، كامل الزيارات: ١٧٦، الباب ٧١؛ والتستري، الأخبار الدخيلة ٤: ٢٥٤.

٨٧ ـ جحد: أنكر، كذّب، وجاحدت: أنكرت، وعاندت، وكذّبت.

٨٨ ـ التستري، الأخبار الدخيلة ٣: ٣١٨.

٨٩ ـ ابن طاووس، إقبال الأعمال ٣: ٦٧.

٩٠ ـ عزيزي، عباس، بيام عاشورا: ٢٨، عن الصادق عليه السلام دون مأخذ ومستند؛ وراجع: جواد محدّثي، فرهنك عاشوراء: ٢٧١.

٩١ ـ الصدوق، الأمالي: ١٧٧؛ وإضافةً إليه نقل هذا الحديث علماء شيعة آخرون، فراجع: ابن نما الحلّي، مثير الأحزان: ٢٣؛ وابن طاووس، الملهوف على قتلى الطفوف: ٩٩.

٩٢ ـ الصدوق، الأمالي: ٥٤٧.

٩٣ ـ العلامة الحلي، نهج الحق وكشف الصدق: ٣٥٦.

٩٤ ـ وعلى هذا المنوال، لابد من القول أيضاً: وكل قتل شهادة، وكل إمام حسين!

عاشوراء في العصر العلماني
من التناقض المفاهيمي إلى التناغم في القيم والحاجات

د. مجيد محمدي(*)
ترجمة: مشتاق الحلو

١ـ أهمية تقاليد عاشوراء في عالمنا المعاصر

١. ١ـ يهتمّ عالمنا المعاصر بتقاليد عاشوراء من عدّة جهات:

أ . بغض النظر عمّا نستحسن أو نستقبح، وما هو لائق وغير لائق من هذه التقاليد، فهي حاضرة بقوة لدى عامّة الناس في طقوسهم، وإن تأثرت بتقلّبات الظروف ومرور الزمن، لكن على الرغم من الصور المختلفة التي تمتّعت بها، حافظت على جوهرها، وهو الحزن على مصيبة محدّدة.

ب . تتمتّع هذه التقاليد بالقدرة على تعبئة الناس وتجنيدهم؛ إذ تجرّ طقوس عاشوراء الناس إلى سلوك معين، كتأدية النذور، والاجتماع في أماكن محدّدة، وقراءة المراثي، وأداء الحركات الموزونة و.. ومن شأن هذا السلوك دعم الحركات الاجتماعية والانتفاضات السياسية، كالثورات(١)، كما لعبت هذه الثورة دوراً دعائياً للتشيّع، وساعدت على تركيز هويّته(٢).

ج ـ اعتبر الكثيرون حركة عاشوراء عاملاً لأدلجة الدين، وبتفسيرهم انطلاق الحسين عليه السلام من المدينة إلى كربلاء مشروعاً للاستيلاء على السلطة(٣)، سعوا في اتجاه علمنة الدين.

(*) باحث وأستاذ جامعي ناشط.

د . مازالت العناصر الثلاثة المؤلّفة للنهضة الحسينية حاضرةً في الثورات جميعها، وهي: نداء الحرية، ملحمة الصبر والمقاومة، والحزن على المصاب.

لقد حرّكت هذه العناصر الثلاثة الشعوبَ على مدى التاريخ، فنداء هذه الثورة هو أنّ النفعية لا يمكنها أن تصبح مبرّراً للبقاء، وحفظ النفس تحت أي ظرف كان، وتقوم هذه الملحمة عملياً على عامل الإرادة واختيار جانب الحق، ولعلّ سُبل القيام بها أهمّ من هدفها وغايتها، ويرجع الحزن فيها إلى المحبّة، وتهتم بجانب الرقي الروحي للإنسان، وإكرامه بدل امتهانه والاستخفاف به.

٢ـ ١ـ من الواضح أنّ مطالعة نهضة عاشوراء بوصفها ثورةً للاستيلاء على السلطة، لا تتمّ إلا من خلال التصور القائل بأنّ الدين - إضافة إلى ارتباطه بالربّ والمقدس - يحوي مشاريع اجتماعية، وكذلك يجب التدخل لاجتثاث جميع أشكال الذنوب والفساد من خلال مجاري السلطة والقوة في المجتمع، أو من خلال اعتبار حركة الإمام هذه أمراً شخصياً خاصاً به وخارجاً عن نطاق إمامته. لكنّنا إذا فسّرنا علاقة الدين بالسلطة، أو الدين بالسياسة بشكل آخر، واعتبرنا الدين أمراً فردياً يختصّ برسم علاقة الفرد بربه وآخرته، فعلينا تقديم تفسير آخر لنهضة عاشوراء.

ما يطرح في الآونة الأخيرة حول عاشوراء يمتاز في غالبه بصبغة أيديولوجية وسياسية، فغالباً ما تطرح أبعاد رفض الظلم وسلب الشرعية عن النظام الحاكم، لكن لعاشوراء أن ترتبط بعالمنا العلماني والدنيوي، وتشكّل هذه العلاقة جسراً بين تلك الحادثة والإنسان المعاصر، فكما أنّ عاشوراء حقيقة تاريخية، كذلك علمانية العالم المعاصر حقيقة واقعية.

٣. ١. ولا تتعارض عالمية الثقافة والاتصال في عالمنا المعاصر مع تنوع الثقافات والأديان كما يقال في الغالب، فنحن مرغمون على النظر إلى أنفسنا في إطار دولي، وطرح ما لدينا خارج نطاق جماعة أو عرق أو بلد محدّد، كما علينا القبول بقواعد محدّدة للاتصال بالآخرين، منها أن لا أحد يمتلك الحقيقة، أو أنّ التفاهم بين الأفراد والجماعات والملل والنحل لا يتحقق من خلال القبول بأصل التفاهم فحسب، بل من خلال الحوار، أو أنّ الثقافات والديانات لا يمكنها أن تغمض عينها عن الحقائق الواقعية؛ لذلك لا تتمكّن ثقافة التشيع اليوم أن تكتفي ببقعتها الجغرافية، أو أن

تعيش التفكير داخل أطر الثقافة الإيرانية ـ الإسلامية فقط، بل ينبغي دراسة تمام أبعاد الثقافة الشيعية، كالفقه والكلام أو تاريخهما، في إطار أوسع.

لقد تركّز جلّ اهتمام تقاليد عاشوراء، كسائر أبعاد الثقافة الشيعية، على الداخل، أي بدل أن يكون عاملاً لطرح التشيّع خارج دائرته الخاصة، قام بخلق الوحدة والتماسك بين أتباعه، وقد سبّب الكلام عن تقاليد عاشوراء في إطار الثقافة العالمية، بزوغ مرحلة من الانفتاح في ثقافة الشيعة المنغلقة.

٤. ١. العناصر الأساسية المؤلّفة للثقافة العالمية اليوم، هي: المعرفة، الفردانيّة، والحرية، وهذه العناصر الثلاثة التي أصبحت أهداف البشرية، ويبحث عنها في مختلف الحقول المعرفية، كانت ـ تأريخياً ـ متداولةً في أغلب الثقافات، لكنّها برزت واتضحت في الثقافة العالمية المعاصرة، إنّنا نلاحظ وجود ثلاث أساطير للآلام المتعالية والموت العظيم في التاريخ، ونرغب هنا بمطالعتها ومقارنتها مع بعض.

٢ـ الآلام الأبدية المتعالية

١ـ ٢ـ آلام سقراط والهم الأخلاقي

ينشأ الألم الأبدي السقراطي من علم الإنسان بجهله، فهو لا يرى الحقيقة كنزاً ثميناً يمتلكه أفراد معيّنون، ويحتفظون به في مكان محدد، بل تتجلّى الحقيقة عنده من خلال محادثاتنا، كما أنّ المحادثة والحوار لا ينتهيان بالضرورة إلى نتائج قطعية، بل هما سبيلٌ للبحث عن الحقيقة. لقد كان سقراط يستغلّ أي فرصة للحوار مع أبناء بلدته؛ يبدأ بالبديهيات والمشهورات، ويصل في الختام إلى التناقض بين الأجوبة المختلفة، كي يبيّن أنّ الناس المغرورين بعلمهم في جهل مركّب، فينتهي بهم إلى حيث يقولون: «أظنّ من الأفضل لي البقاء صامتاً؛ لأنّي لا أعلم شيئاً»[٤].

إذا أقبل سقراط عامداً على التعاريف، فلأنه يريد تشييد أساس رصين للوقوف عليه في مجابهة نظريات السوفسطائيين المتلاطمة، ولا ينتهي من صعوبة الحصول على الحقيقة، أو خفاء الطرق المؤدية إليها، إلى إلغاء الأفق الذي يمكن فيه البحث عن الحقيقة، لا الحصول عليها.

وتتمتع عامة أبحاث سقراط المعرفية بصبغة أخلاقية؛ فهو يبحث عن علاقة

المعرفة بالفضيلة؛ إذ يعتقد بضرورة معرفة الإنسان ماهية الحياة الحسنة، للقيام بالأعمال الحسنة، فلا أحد يرتكب الأعمال السيئة عالماً عامداً، ولا يأتي الشرّ لأنه شر. يقول أرسطو: «شغل سقراط نفسه بالفضائل الأخلاقية، وهو أوّل من طرح تعاريف كلّية لها»[٥]؛ لذلك كان الهمّ الأول لسقراط همّ الأخلاق.

واليوم، تشكّل المصائب التي حلّت بسقراط في سبيل المعرفة، إحدى أساطير الثقافة العالمية؛ لأنّ البشر - بعد طول تجارب في جميع الحقول العلمية: الإنسانية والفلسفية والدقيقة - انتهوا إلى أنّ منهجه كان الأنجع والأنفع، ويتمتع سقراط بأربع ميزات أخرى تشكّل في مجموعها صبغته الأساطيرية في عالمنا المعاصر:

الميزة الأولى: كان عمله تحريك أذهان الناس، والتوصية بكتمان الأسئلة، والإذعان في مجال المعرفة.

الميزة الثانية: ركّز على الإنسان وطاقاته، بدل التركيز على الطبيعة والأشياء لاكتساب المعرفة.

الميزة الثالثة: أجبر - إثر اتهامه بعدم عبادة آلهة المدينة وإفساد عقول الشباب - على شرب السمّ.

الميزة الرابعة: كان متديّناً على الرغم من تأكيده على جهل البشر وطلب المعرفة، فكان يقدّم القرابين للآلهة، ويسعى لمعرفة ما هو التديّن، وما هو عدمه؟ كان يعتقد بوجود رموز الآلهة وإشاراتهم وسبل هدايتها في إطار الموجودات الخيالية، ولا يرى العقل وافياً لوحده بالمقصود.

يدفع سقراط ثمن العلم مقابل الجهل عالماً بنتائج عمله، ويعتقد بأنّ الموت إذا كان نوماً لا يوقظه أحد، فذلك مكسب[٦]، وإن كان انتقالاً لعالم آخر، ومعاشرة للسلف الصالح، فحفيّ بالإنسان أن يستعدّ له مراراً[٧]، يعتبر سقراط الخلاص من هذا العالم شكلاً من أشكال الحرية: «تقول التعاليم الدينية بأنّنا في سجن ولا يحقّ لأحد فتح باب السجن والهروب منه.. ذلك صحيح، فليس للإنسان قتل نفسه، بل عليه انتظار سبب يوفّره الله له، كالسبب الذي توفّر لي اليوم»[٨].

كما يعتقد سقراط بأن الثمن الذي عليه دفعه مقابل التزامه بمعتقداته، والمصائب التي تحمّلها من أجل ذلك، ليس شيئاً مقابلَ الفوائد التي اكتسبها. «تذهب

الروح بعد التحرّر من أسر البدن، إلى مكان طاهر سماوي غير مرئي، المكان الذي ـ إذا أراد الله ـ سوف تذهب روحي قريباً إليه»[٩].

ويَدَع سقراط باب محاسبة الربح والخسارة مفتوحاً لما يتّصف به من تواضع علمي، ويقول في آخر حديث له: «حان الأوان لأسرع في استقبال الموت، وأنتم اذهبوا وراء حياتكم، لكن أيّنا يسلك طريقاً أفضل؟ لا يعلم ذلك إلا الله»[١٠]؛ إذاً لا يذهب سقراط لاحتمال الألم والموت، بل يواجههما.

٢ـ٢ـ آلام المسيح ومحنة العشق

الألم الأبدي الآخر الذي تحوّل إلى أسطورة في عصرنا، هو الألم العيسوي؛ فقد كان المسيح عاشقاً لله، وذاك هو سبب محنته، فهو أكثر ظاهرة مثيرة للشفقة والحزن في عالم الحبّ؛ إذ ليس العشق ـ أساساً ـ فكرة ولا إرادة، بل طلب وتمني، والعشق إحساس وانجذاب، فكما يبعث الأمل، قد يؤدي إلى اليأس الأبدي؛ فهو وإن حدث في هذا العالم المادي، لكنّه خارج عن قواعده.

عشق المسيح الروحي مثيرٌ للشفقة، فهو عاشق لله، ومشفق على البشر، وهو الذي أدرك مسكنته، وتقلّب أحواله، ودونيته، فانتبه إلى الآخرين، لهذا عَشِقه النصارى، ردّاً على شفقته عليهم، نعم، يأتي الإيمان بالله لدى النصارى بعد عشقه، والعشق في المسيحية منشأ جميع الفضائل البشرية، وإذا التفت الإنسان المعاصر إلى المسيح، أو كان المسيح جديراً بالاهتمام عنده، فلأنّه يمكننا البحث عن سرّ التألم فيه، وهذا سرٌّ معقّد، لا يمكن للإنسان التوصّل إليه عنوةً، حيث ينشأ هذا السرّ من كون طاقات الإنسان محدودة، وإن أمكنته إحاطة الأمور بالعلم والأمل، لكنّ إنسان اليوم يريد الفرار من الرؤى الجزمية، إذ لا يريد القبول بأننا إما نعتقد بكلّ شيء، أو لا نعتقد بأيّ شيء.

كلّما تحدّث مسيحيٌّ عن عيسى أو المسيح الموعود، ذكر ذاك الألم: «على ابن آدم تحمّل آلام كثيرة، منها الاستبعاد من قبل كبار القوم وشيوخهم الكهنة وفقهاء الشريعة»[١١]، يقول كتاب أشعياء عن ذلك: «تقبّل آلامنا، وتحمّل عذابنا.. بينما كانت أخطاؤنا سبب جراحاته، وشرّنا سبب عذابه.. وتحمّل مسؤولية ذنوب كثيرة،

وشفع لنا في ذنوبنا»[١٢]؛ إذاً لم يأت المسيح لمحاربة الذنوب واجتثاثها، بل لتحمّل مسؤولية ذنوب البشر، كما لم يأت ليضيف مشقةً وألماً على آلامهم بنظريات محو الأخطاء والذنوب والعنف، إنما أتى ليخدم الإنسان، إنّه يهدي روحه لكثيرٍ منهم.

إنّ فردية الإنسان تمرّ في إطار تحمّل السيد المسيح مسؤولية الذنوب، كي لا يعتبر الناس الذنوب ظاهرةً عادية؛ فلم تتح له الفرصة كي يتمتع بالحياة الخاصة والفردية، لقد صنع العشقُ وتحمّل ذنوب البشر من المسيحﷺ بطلاً مبشراً بالفردية، فالمسيح بطل الفردية؛ إذ من غير الممكن حفظ فردية الناس في المجتمع الديني، إلا من خلال الاعتراف بالذنوب بوصفها أمراً واقعاً، ومنع الاعتداء على حقوق الأفراد بالأخطاء التي تسمّى في الدين ذنباً، وقد رفع المسيح أكبر مانع في طريق الفردية، بتحمله مسؤولية ذنوب البشر.

العامل الوحيد الذي يبرّر صدور الأحكام الدينية وإنفاذها، هو مكافحة الذنوب والمنع من ارتكابها، ويقال: إنّ الشيطان وسوس للمسيح من هذا الباب، فلم تجلب المسيحية لعيسى الهيبة والعظمة والجبروت، بل جلبت له الآلام، خلافاً لما يتوقّع الناس للنبي من خيلاء وجبروت، والخلود المسيحي يتحقّق من خلال الألم والعذاب، لا الدعة والعافية، وعهد عيسى في رأي النصارى دمٌ يراق من أجل الكثيرين، لكنّ عهد اليهود وعدُ الله بأن يجعلهم عباده المصطفين إذا ما التزموا بالشريعة. يلغي المسيحُ الشريعة، فهو لم يأت بشريعة جديدة مقابل الشريعة اليهودية، وقد توقع الناس من ربّ اليهود أن يأتي لهم بالنصر، كما كان بنو إسرائيل يعتقدون أنّ انتصارهم على سائر الأقوام لم يتحقق بالحوادث الطبيعية، بل بعناية ربانية، أمّا المسيح فلم يبحث عن الانتصار، بل جمع المنبوذين حوله، وحسب اعتقاد النصارى، مات من أجل ذنوب البشر: «تحمّل العذاب لشرورنا».

كان المسيح إنسانياً كسقراط؛ إذ أراد اللهَ للإنسان، خلافَ اليهود الذين أرادوا الإنسان لله: «خلق السبت للإنسان، ولم يخلق الإنسان للسبت»[١٣]، فربّ المسيح يتصل بالإنسان مباشرة؛ لأنّه رب تاريخي مارس الهبوط من قبل، ويستطيع البشر الاتصال به، كما يمكن اعتبار آلام المسيح، وتضحيته بنفسه من أجل ذنوب

البشر، أحدَ الجذور الدينية لنظرية الفردانية؛ لأنّ هذا التفسير من المسيح‌ؑ يحصر الدين في إطار علاقة الفرد بربّه، ويسلب الدين دوره الاجتماعي بصفته عاملاً لمكافحة الذنوب، وفي مثل هذه الظروف، لو تهيّأت الأرضية الاجتماعية والسياسية اللازمة، لحفظت فردية الإنسان، ولاتّحد هؤلاء الناس، المنفرد كل منهم عن الآخر، بعشق الرب[١٤]، دون أن يمنع تفسير الدين مدرسةً أو مشرباً سلطويّاً عنيفاً، العلاقةَ الودّية بين الإنسان وربّه.

٣ـ٢ـ آلام الحسين‌ؑ والتضحية في سبيل القيم الأخلاقية

الإمام الحسين‌ؑ مظهرٌ للمصاب والألم في الثقافة الشيعية، ألمٌ من أجل الدفاع عن حرية الإنسان، وقبول مصيبةٍ مقابل مصائب أكبر، إنّه في رأي الشيعة شهيدٌ وشاهد وقربان، وقف في وجه الباطل وتقبّل الآلام لنفسه وعياله.

شهادة الحسين‌ؑ، كموت السيد المسيح الذي يعتقد به النصارى، أجلّ من حياة أعدائه المنتصرين، يعطي هذا الموت الأبي الشيعةَ حماس الإقدام، ويتمكّنون نفسياً من القيام بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر[١٥].

وتجلب الثورة الحسينية للإمام الويلات، لا الانتصار، فقد عرّض الإمام نفسه ـ كسقراط والمسيح ـ لسخط كبار القوم وحكّام الشريعة، نتيجة إصراره على موقفه، وقضيته ـ كهذين الاثنين ـ أخلاقية أكثر مما هي سياسية أو حقوقية أو فقهية أو عقائدية، إنّه يرى في مراحل مختلفة من حياته وقيامه، ضعفَ الناس وتخاذلهم، لكن لا طريق للعودة بالنسبة إليه، فالحركات السياسية أو الحقوقية دائماً تبقي في داخلها طريقاً للانسحاب، لكن الالتزام بالقيم الأخلاقية، لا رجعة فيه؛ لذا يُسرع الحسين، كالسيد المسيح وسقراط، لاستقبال الموت، ويضحّي بدمه قرباناً من أجل البشرية[١٦].

ويمكن الدفاع عن جانبين من جوانب الدين في عالمنا المعاصر: التجارب الإشراقية، والنظرة الأخلاقية للإنسان، وإن لم ينحصرا ـ كما النظام الاعتقادي والفقهي ـ في الأديان؛ لذا لو أردنا تقديم الحسين في المجالات المختلفة، ومن خلال

القنوات البشرية المتنوّعة، فعلينا التركيز على تجاربه الدينية ودفاعه المستميت عن القيم الأخلاقية.

٣ـ سؤال الحرية المعاصر وثورة الحسين الشهيد

١ـ ٣ـ إذا كانت المعرفة سبيلَ الإنسان للتعامل مع عالميه الأول والثاني (عالم الواقع المحسوس، والعالم العقلي)، أو فسّرت الفردية علاقةَ الفرد بالنظام الاجتماعي، تبيّنت الحرية (والطاعة والاستسلام) في إطار علاقة الفرد بالنظام السياسي، فعندما لا يتمكّن الفرد من لعب دور مؤثر في صناعة القرار السياسي، فإمّا أن يتحوّل إلى لاعب مؤثر، أو إلى متفرّج أو لاعب منفعل.

لقد طُلب من الحسين‰ أن يكون لاعباً منفعلاً من خلال بيع رأيه ليزيد (لعدم إمكانية تحوّله إلى متفرج)، لكنّه كان عارفاً بظلم حكومة بني أمية[١٧]، ولذلك لم تستطع الحكومة تركه وشأنه، كي يعارضها بكامل حريته.

٢ـ ٣ـ تقبُّل الموت هو التعامل الواقعي معه، ومن مستلزمات الحرية، فقد أعلن الإمام الحسين‰ في مناسبات مختلفة أنّه يذهب لاستقبال الموت، لكنّ الموت لم يكن للموت، بل كان من أجل الحرية. قال الإمام‰ حين خروجه إلى العراق: «خطّ الموت على وُلد آدم مخطّ القلادة على جيد الفتاة»[١٨]، وقال في موضع آخر: «فإنّي لا أرى الموت إلا شهادة، ولا الحياة مع الظالمين إلا برماً»[١٩]، وقد نقلت عنه عبارات كثيرة تدلّ على استصغاره للموت[٢٠]، والتي اتخذها مخالفو نظرية قيام الإمام‰ لتأسيس الحكومة الإسلامية، مستمسكاً يؤيّد رأيهم[٢١].

٣ـ ٣ـ لا وجود لأي تلازم بين الحرية والانتصار، فلم يتمكّن بعض الذين فسّروا واقعة عاشوراء من استيعاب عدم انتصار الإمام وأصحابه وتألّمهم، لذا اعتبروا الإمام منتصراً في جهاده[٢٢]، إذ يعدّ هؤلاء وجه الانتصار في هدفية الحركة، وصحّة سبيل الجهاد، ومقاومة أبطال عاشوراء وثباتهم، علماً أنّهم يقرّون بصراحة أنّ هدف الإمام لم يكن تولّي السلطة، لكنّهم يرفضون نظرية الشهادة والهزيمة تماماً، ويعتبرون هذه الثورة مقدّمةً لانتصار الشيعة. ولو أردنا إضفاء صبغة أدبية على كلام هؤلاء، لقلنا: إنّ قبول الهزيمة من قبل الإمام في عاشوراء، انتصارٌ بحدّ ذاته.

٤. ٣. لا تجتمع الحريّة . دائماً وبالضرورة . مع حسن الظاهر، فحركة الإمامعليه السلام من الحجّ إلى كربلاء حركةٌ رمزية، تؤكّد أنّ الشريعة والأفعال الظاهرية والسلوك الحسن لا تشكّل جوهر الحرية والتدين الحقيقي. وقد أصدر مفتي الإسلام في عصره حكم الرافضة على الإمام لسلوكه ونظرته الخاصّة. وهو ما يعتبره علي شريعتي دليلاً على صراع الإمام مع الرياء[٢٣].

٥ـ ٣ـ يبحث الإمام الحسين عن الحرية؛ ولذلك واجه في كربلاء «العبودية المتراكمة» المتجلّية في مواقف الناس، إنّه يرى أنّ المجتمع يتحرّك باتجاه نشر الباطل، والناس لا يجرؤون على إبداء رأيهم (إحدى خصال الأنظمة الاستبدادية سلب الناس شجاعتهم)؛ لذلك يقول الإمام للناس محذّراً: «ألا ترون أنّ الحق لا يُعمل به وأنّ الباطل لا يتناهى عنه»[٢٤]، وحين لا يجد الإمام طريقاً للإصلاح، يضطر لاختيار أحد الطريقين، إما الشهادة، أو الذلة: «ألا وإنّ الدعيّ ابن الدعي قد ركز بين اثنتين: بين (السلّة) المرة والذلة، وهيهات منّا الذلة»[٢٥].

كان المنطق الذي يتعامل به الإمامعليه السلام مع آل أبي سفيان هو «إن لم يكن لكم دين ولا تخافون المعاد، فكونوا أحراراً في دنياكم»[٢٦]، وفي حديثه لأهل الكوفة، يخبرهم بأنّ عبودية الظلمة ليست من سجاياه: «ولا أقرّ إقرار العبيد». فحريّ أن تطرح في عالمنا المعاصر نظرة الإمام الحسينعليه السلام للحرية التي كان يراها «أوسع من الدين» وإصراره على رفض العبودية للبشر، ففي عالمنا اليوم أصنافٌ من المنظّرين والفقهاء والمتكلمين بمشارب فكرية مختلفة، وبسبب معرفتهم بالوضع العالمي، يقدّمون أفكاراً ونظريات عملية وجذابة للإنسان المعاصر، لكنّ خطابهم لا يصل إلى مستوى خطاب الحسينعليه السلام.

لا تُقدّم صورة جميلة وإنسانية، وحتى قريبة من حقيقة عصر الإمام، في إطار البحوث الكلامية، كالحديث عن علم الإمام، أو المواضيع السياسية، كتفسير حركة الإمام بهدف تأسيس دولة «لو تركنا همّ تقوية دعائم الدين أو إثبات نقائه، لاتضح التفسير المذكور سلفاً»، إنّ تقديم صورة دنيوية عن قيام الحسينعليه السلام، كالعمل الذي قام به كتاب شهيد جاويد (الشهيد الخالد)، مرحلة ناقصة من أنسنة الإمامعليه السلام، ولم يغفل شريعتي الجوانب الأسطورية في شخصية الإمام، على الرغم من

تقديم الإمام إنساناً ثوريّاً، لكن همومه الأيديولوجية لا تدعه ينأى بالإمام عن النزاعات السياسية، إنّ تقديم صورة سماوية مجبولة بالألم عن الإمام عليه السلام، توجب الحفاظ على علاقة روحية بين المؤمنين والإمام عليه السلام، في عالم لا تتصدى فيه المؤسسات الدينية لأمر الحكومة وإدارة الحياة.

٦. ٣. من الممكن اعتبار نمط تعامل الإمام عليه السلام مع الناس مؤيّداً لهذه الحركة التحرّرية، حيث يضطرّ كثير من القادة الثوريين للّجوء إلى القوة والقسوة والخطاب السلطوي وإرغام الناس على الطاعة، لكنّ الإمام عليه السلام يخيّر الناس في مراحل مختلفة، ليختاروا طريقهم بحرية كاملة، ولا يلوم أهل الكوفة على عدم تأييده وتبعيته، على الرغم من غدرهم به، بل يوصيهم أولاً بتقدير أنفسهم إذا ما كانوا يحتملون حدّ السيف ووقع السنان، وبعد اصطفافهم في وجهه اعتبرهم معتدين، في حال يعلم الإمام عليه السلام أنّ «الدين لعق على ألسنتهم»[٢٧]، لكنّه يرى عامة الناس لا يرتكبون الأخطاء متعمّدين، كما يعتقد أنّ الناس هم الضعفاء المساكين، المسلوبة حقوقهم، ويجب اتخاذ موقف تجاه هذا الاعتداء عليهم.

٧ـ ٣ـ تتداخل المثل التي يؤيّدها الإنسان المعاصر، حيث أصبحت العناصر الثلاثة: المعرفة، الفردية، والحرية، متداخلةً أيضاً في عالمنا المعاصر؛ فلا يجوز تقديم الإمام الحسين عليه السلام إنساناً تحرّرياً، وفي الوقت نفسه قَبَلي، أو تقديمه شخصاً ثائراً بوجه الطغيان والاستبداد من ناحية، ثم تعريفه إنساناً سلطوياً ومستبداً من ناحية أخرى.

إنّ العيب في التفاسير السياسية ـ الأيديولوجية لثورة عاشوراء، أنّها تختزل الإمام ونهضته في نهضة ثورية، حتى وإن لم تعتبر هدفه الوحيد الاستيلاء على السلطة، وهو ما لا ينسجم مع عناصر الفردانية والمعرفة؛ لأنّ الثورة غالباً ما تنافي فردانية الناس وحياتهم الخاصة، وإن كان الدين جزءاً من هذه الحياة، والمعرفة ليست كنزها الأول[٢٨].

٨ـ ٣ـ إنّ التفسير المسيحي لألم الإمام عليه السلام ومصابه أكثر انسجاماً مع العالم الحديث؛ لذلك يجب تجاوز الصورة النمطية الحاضرة عند المسلمين، حول صلب المسيح لتكفير ذنوب البشر، ويقدّم غالب خطباء المسلمين ثلاثة أهداف للإمام من

ثورته، ثمّ ينفون في الغالب الأولين، ويركّزون على الثالث، وهذه التفاسير الثلاثة كالآتي: ١. النفع الشخصي، ٢. غفران ذنوب الأمة، ٣. إنقاذ الإسلام.

وهناك اختلاف بين العلماء بشأن تحقق إنقاذ الإسلام بتأسيس الحكومة، أو الشهادة، لكن أصل مسألة إنقاذ الإسلام ـ أو على الأقل التشيّع ـ مقبولة لدى الجميع؛ فالشيخ المطهري، أحد القائلين بالتفسير الثالث، يرفض الآخَرَين بصراحة: التفسير الثاني هو الذي دخل ذهن كثير من عامة الناس، وهو أنّ الإمام الحسين‌عليه السلام قتل واستشهد لتُغفر ذنوب الأمة، أيّ إنّ شهادته كفارةٌ لذنوبها، وهذه هي عقيدة النصارى في السيد المسيح، وأنّه صلب فداءً عن ذنوب الأمة، أي أنّ للذنوب آثاراً، تحيط بالإنسان في الآخرة، وقد استشهد الإمام الحسين‌عليه السلام لتفنيد أثر الذنوب يوم القيامة، ومن هذه الناحية يعطي الناس الحرية(٢٩).

ويعتبر الشيخ المطهري هذا التفسير تشجيعاً على ظهور أمثال يزيد؛ فقد رفض هذا التفسير والتفسير الأول، نظراً للبيئة السياسية ـ الأيديولوجية التي كان يعيش فيها، وقدّم تفسيراً اجتماعياً وسياسياً محافظاً من ثورة الإمام‌عليه السلام؛ إذ يرى أنّ قيام الإمام كان ضرورياً لإنقاذ الإسلام، وليس إنقاذ المسلمين أو الفرد المسلم، كما أنّ حربه كانت حرباً عقائديةً، ولو أردنا تقديم تفسير سياسي لقيام الإمام‌عليه السلام، لوجدنا أنّ التفسير الذي يقدّمه كتاب الشهيد الخالد، ولم يُشر إليه الشيخ المطهري في بحثه، يظلّ أكثر معقوليةً؛ لأنّه يعتبر الهدف الوحيد من قيام الإمام، هو تأسيس الحكومة الإسلامية.

ويريد الشيخ المطهري، بوصفه التفسير الثاني بالعامّي، أن يخلق جواً، لا يجرؤ أحد على الاقتراب منه.

أمّا التفسير الثاني، فهو تفسير ديني تماماً، وقد استخدمت فيه المفاهيم والمناهج الدينية، دون أن يكون فيه أيّ بعد سياسي، إلا أن نقول بأنّ هذا التفسير قدّم لسلب قيام الإمام‌عليه السلام قابليته على التعبئة والتجنيد.

لم يتحدّث أحد عن تفنيد أثر الذنوب يوم القيامة أو غفرانها، بل ما قيل هو تحمّل عبء الذنوب، وفدائها، فالشهيد ـ كيف ما كان ـ رمز لمحاربة الظواهر التي تنتج عن الذنوب الفردية والجماعية للبشر، فيصبح قرباناً عنها، وكأنّما تحمّل عبئها بدمه وروحه؛ لهذا لا يجوز أن نصف الوجه الديني والأسطوري لهذا التفسير، بأنّه تعبير

بدائي، قبيح وغير عادل.

المشكلة التي يعاني منها الشيخ المطهري، تكمن في تصويره للفداء وتحمّل أعباء ذنوب الآخرين؛ فلا المسيح، ولا الحسين، ولا أيّ شهيد آخر، يذهب إلى المذبح كي يقول للناس بأنّنا أصبحنا قرابين لتعصوا بكامل حريّتكم، بل ما يقولونه هو أنّنا أصبحنا ضحايا ذنوبكم وغفلتكم، التي أنتجت النظام الجائر، فمصابنا هو مصيبة ذنوبكم وغفلتكم، وهو ما يجعل من المشاركة العامة في مراثي الشهداء تجربةً توعوية، كما يشرك الناس في تجربة آلام المسيح، والحسين، فأن يصبح الفرد ضحية الذنوب، أمرٌ متأخر عن الذنب، كما التوبة، لكنّها لا تبرر الذنوب، بل تقبلها بوصفها واقعاً بشرياً.

* * *

الهوامش

١ ـ يطرح كتاب الحسين وارث آدم، لعلي شريعتي (طهران، ١٣٦١ش/١٩٨٢م)، وجهاً محرّكاً ومتغيراً للإمام الحسين.

٢ ـ مرتضى مطهري، حماسه حسيني (الملحمة الحسينية)، قم، صدرا، ١٣٦١ش/١٩٨٢م، فصل «عامل التبليغ والتبشير في ثورة الحسين».

٣ ـ راجع حول هذا الموضوع كتاب شهيد جاويد (الشهيد الخالد)، لنعمة الله صالحي نجف آبادي، طهران، رسا، ١٣٦١ش/١٩٨٢م.

٤ ـ ما بعد الطبيعة، مو ١٠٧٨.

٥ ـ المصدر نفسه: ب ١٩٠٠.

٦ ـ المصدر نفسه.

٧ ـ المصدر نفسه.

٨ ـ المصدر نفسه.

٩ ـ المصدر نفسه.

١٠ ـ المصدر نفسه.

١١ ـ إنجيل مرقس ٨: ٣٧ ـ ٤٠.

١٢ ـ كتاب أشعياء ٥٣: ٤ ـ ٦، ١٢.

١٣ ـ إنجيل مرقس ٢: ٢٣ ـ ٢٨.

١٤ ـ نظرية الاتحاد، إحدى النظريات المهمة في الفلسفة الاجتماعية للمسيح. راجع: آنطوني رادشر، «المسيحية الكاثوليكية والفلسفة الاجتماعية في عالمنا المعاصر» (مسيحيت كاتوليك وفلسفه اجتماعي جهان معاصر)، الحلقة الثانية، صحيفة همشهري الإيرانية، رقم ٦٣٨، ١٥/ ١٢/ ١٣٧٤ش/١٩٩٥م.

١٥ ـ مرتضى مطهري، الملحمة الحسينية، قم، صدرا، ١٣٦٥ش/١٩٨٦م، ج٢.

١٦ ـ يذكر الشيخ مطهري في المجلد الثالث من الملحمة الحسينية: ٢٢١ ـ ٢٢٩، أوجه الشبه الظاهرية بين المسيح عليه السلام والحسين عليه السلام، ويقارن بينهما، من قبيل الأم، وكيفية الولادة، وينفي وجود الشبه بينهما من حيث تحمّل مسؤولية ذنوب البشر.

١٧ ـ لمطالعة بعض جوانب ظلم الحكم الأموي، راجع: محمد إبراهيم آيتي، مقال: «موجباتي كه إمام حسين عليه السلام را وادار به قيام كرد» (الأسباب التي دفعت الحسين عليه السلام للثورة) في كتاب كفتار عاشورا: ٧ ـ ٣٣، طهران، ميلاد، ١٣٥٦ش/١٩٧٧م.

١٨ ـ الخوارزمي، مقتل الحسين ٢: ٥، ٦.

١٩ ـ المحدّث القمي، نفس المهموم: ١١٦.

٢٠ ـ على سبيل المثال، راجع: المحدث القمي، نفس المهموم: ٢١٩؛ ملحقات إحقاق الحق ١١: ٦٠١.

٢١ ـ راجع: لطف الله الصافي الكلبايكاني، حسين عليه السلام شهيد آكاه، رهبر نجات بخش إسلام (الحسين عليه السلام الشهيد الواعي، القائد المنقذ للإسلام)، طهران، مكتبة الصدر.

٢٢ ـ السيد محمد حسين بهشتي، مقال «مبارزه بيرون» (النضال المنتصر)، في كتاب كفتار عاشورا: ٣٧ ـ ٥٤، طهران، ميلاد، ١٣٥٦ش/١٩٧٧م.

٢٣ ـ شريعتي، وارث آدم: ٣١.

٢٤ ـ المحدث القمي، نفس المهموم: ١١٦.

٢٥ ـ المصدر نفسه: ٤٩.

٢٦ ـ ابن شهر آشوب، المناقب: ٢٢٣.

٢٧ ـ ابن شعبة الحراني، تحف العقول: ٢٤٥.

٢٨ ـ شريعتي، حسين وارث آدم: ٣١.

٢٩ ـ مرتضى مطهري، مقال «خطابه ومنبر»، في كتاب كفتار عاشورا: ٨١، طهران، ميلاد، ١٣٥٦ش/١٩٧٧م.

حادثة عاشوراء في الدراسات الغربية، مدخل لرصد مساهمات الفكر الغربي

أ.عبدالحسين حاجي ابو الحسين ومحمد نوري (*)

ترجمة: منال باقر

المقدمة

اعتنى كثيرٌ من المفكّرين والباحثين الغربيّين بالواقعة الأليمة يوم عاشوراء، حادثة استشهاد الإمام الحسين بن علي (٤ ـ ٦١هـ)، وعندما ننظر إلى دراساتهم حول هذا الموضوع ـ بغضّ النظر عن دوافعهم النفسيّة والفكريّة ـ نرى تمحورها حول بعض المفاهيم والنقاط، مثل ظلم الإمام الحسين وعائلته، ووقوع مثل هذه الحادثة القبيحة على يد نظام سياسي يحمل اسم الإسلام يستخدم هذا السبيل في مواجهة المعارضين السياسيين والفكريين له، وسلوك الإمام علي وأعماله وتكتيكاته بوصفه زعيم المعارضين للنظام الحاكم، وحركات المعارضة في الدولة الإسلاميّة.

وتتمركز دراسات الباحثين الغربيّين في خمسة محاور، كما أظهر المفكّرون الغربيّون رؤى جديدة حول كربلاء وعبرها خلال العقود الثلاثة الأخيرة؛ وذلك بسبب ظهور الثورات وكثرتها في العالم الإسلامي وإعادة بناء الأفكار النهضويّة على أساس ثورة الطف. وقد قدّم الباحثون المسلمون ـ وبشكل عام ـ قراءات جديدة حول ظاهرة عاشوراء؛ وهو ما عزاه الغربيّون إلى ظهور الأصوليّة الإسلاميّة في العالم، كما أنّ علم الاجتماع اعتبر أنّ الشيعة شكّلوا أرضيّة مساعدة على نشر هذا اللون من التفكير[1].

(*) أما حاجي فهو باحث في الدراسات الغربية، وأما محمد نوري فهو باحث في الحوزة والجامعة، ومشرف وكاتب في العديد من الموسوعات الإسلامية.

سنسعى في هذه المقالة إلى التعريف بالمصادر المنشورة في الغرب من قبل المفكّرين الغربيّين، دون أن نتعرّض إلى نتاجات الباحثين الشرقيّين غير المسلمين أو حتّى مستشرقي الشرق[٢]، كما سنركّز على المصادر الأساسيّة المهمّة في هذا المجال، فلن نتناول تلك المقالات الصُحفيّة والركيكة، كما سنبيّن الهدف من وراء تلك الكتابات بحيث تكون مرجعاً في هذا السياق، كما نطلّ على تلك التي اتخذها الباحثون أساساً في دراساتهم.

إذن، سنعرّف هذه المقالات بالترتيب وفق تاريخ نشرها، حيث نتعرّض أوّلاً إلى نبذة مختصرة حول الكاتب ونذكر نتاجاته المهمّة، ومن ثمّ نبيّن أعماله في دراسة قضية عاشوراء.

ولا يفترض أن ننتظر هنا في هذه المقالة عرضاً لسيرة حياة أولئك الباحثين بشكل كامل ومفصّل، كما لن نقوم بنقد الدراسات العاشورائيّة الغربيّة، لذا سيتخذ البحث طابعاً توصيفيّاً خالصاً[٣].

الترجمات وتصحيح الكتب

اطّلع المستشرقون على تراث المسلمين العلمي في مجال الدراسات العاشورائيّة أوّلاً عن طريقة ترجمة الدراسة نفسها، أو من خلال تصحيح الترجمة، واستناداً إلى تقرير فؤاد سزكين، نرى أن هاينرش فرديناند وستنفلد[٤] ترجم كتاب مقتل الحسين بن علي لأبي مخنف إلى اللغة الألمانيّة[٥]، ويشير فاليبري عند الحديث عن مصادر مقالة (دائرة معارف الإسلام) أنه تمّ ترجمة كتاب ابن طاووس إلى اللغة الألمانية.

Der Tod Des Husein Ben Ali Lnd Die Rache, Ein Arabischen His Torischer Roman, Aus Dem.

وقد نشر وستنفلد هذه الترجمة في غنتغن عام ١٨٨٣م، في الجزء الثلاثين (Abh. G. Gott)[٦].

وإذا جمعنا بين تقريري سزكين وفاليري، نرى أن وستنفلد قد ترجم كتاباً أو أقساماً من كتابي أبي مخنف وابن طاووس. ومع الأخذ بعين الاعتبار الحجم الكبير

لهذين الكتابين، يجب أن تؤخذ هذه التقارير بعين الشك والترديد؛ لأنّنا لم نستحضر أصل الترجمة للحكم عليها. وغير هذين الكتابين ـ اللذين نملك اطلاعاً عنهما ـ انتشر الكثير من سجلّ التصحيح والترجمة للمستشرقين في المصادر العامّة للتاريخ الإسلامي.

من هنا، نجد أنّ الكثير من المصادر التاريخيّة التي تشمل أحداث كربلاء وعاشوراء كان قد ترجم على أيديهم؛ وعبر ذلك اطّلع الغرب على الدراسات الإسلاميّة العاشورائية وتعرّفوا عليها، وفي هذا السياق، نذكر بعض الأمثلة[(٧)]:

١ ـ شكّلت الترجمة الإنجليزيّة لكتاب الشيخ المفيد «الإرشاد» منطلقاً للمطالعة، ومصدراً لدراسات المستشرقين حول كربلاء والإمام الحسين عليه السلام[(٨)]، فمن باب المثال تدين مقالة (Husagn Ibn Ali) في «دائرة معارف العالم الإسلامي الجديد» بالكثير لهذا الكتاب[(٩)].

٢ ـ ترجم هافارد القسم الذي يتحدّث عن خلافة يزيد بن معاوية من كتاب تاريخ الطبري إلى اللغة الإنجليزيّة[(١٠)]، والذي شكّل مصدراً مهمّاً للباحثين الغربيين ودراساتهم فيما بعد[(١١)].

٣ ـ كان قد نُشر متن تاريخ الطبري للمرّة الأولى بين عامي ١٨٧٩ و١٨٩٨م في ليدن بجهود دخويه[(١٢)] ومساعدة بارث، نولدكه، ولوت، ملروغويدي. كما نشر دخويه مجموعة من موضوعات تاريخ الطبري التي تدور أحداثها بين عامي ٦٥ و٩٩هـ، كما وتشمل واقعة كربلاء أيضاً[(١٣)].

٤ ـ يعتبر نصّ كتاب: أنساب الأشراف للبلاذري (٢٧٩هـ) من النصوص الأصلية والقديمة في التاريخ الإسلامي؛ حيث قام عدد من المستشرقين بتصحيحها وطبعها. وفي هذا السياق، طبع مادلونغ الجزء الذي يدور موضوعه حول علي بن أبي طالب وأولاده عليهم السلام[(١٤)].

٥ ـ شكّل كتاب مسكويه الرازي: «تجارب الأمم وتعاقب الهمم» (... ـ ٤٢١هـ) محطّ اهتمام المستشرقين، حيث قام المستشرق الإنجليزي هنري فردريك آمدروز[(١٥)] بتصحيحه ونشره، وساعده مارغوليوث[(١٦)] (١٨٥٨ ـ ١٩٤٠م) في كثير من الأجزاء، وقد تمّت بعد مدّة ترجمة خلاصة هذا الكتاب إلى اللغة الإنجليزيّة[(١٧)].

٦ ـ وثمّة الكثير من المخطوطات القديمة التي إمّا اهتمّ بها المستشرقون أو ترجموها، وهي: الفتوح لابن الأعثم الكوفي، والكامل في التاريخ لابن الأثير، والمختصر في أخبار البشر لابن أبي الفداء، ومروج الذهب ومعادن الجوهر للمسعودي. والجدير بالذكر، قيام الباحثين الغربيّين بنشر الكثير من المصادر التاريخيّة القديمة للمسلمين، والتي لا يسعنا ذكرها لكثرتها[١٨].

الدراسات الاستشراقية التحليلية لظاهرة عاشوراء

ظلّت دراسات الغربيّين حول عاشوراء في قالب الدراسات الكلاسيكيّة والعلميّة إلى النصف الثاني من القرن التاسع عشر الميلادي. ولم تكن هذه الدراسات مستقلّةً، بل جاءت في ثنايا كتب متعدّدة. وقد كانت امتازت أيضاً بمنهجها التاريخي وارتكازها على المصادر التاريخيّة.

أمّا في النصف الثاني من القرن العشرين، فقد شهدنا تحولاً تدريجيّاً في الدراسات الغربيّة لعاشوراء، ويتمثّل:

أولاً: جاءت هذه الكتب والمقالات مستقلّةً.

ثانياً: ظهر فيها تنوّع موضوعي ومنهجي، فلم يكتف الباحثون بالمنهج التاريخي والتوصيفي، بل سعوا إلى اكتشاف أسباب الحوادث وفق علمي الاجتماع والسياسة، مثل الدراسات التي قاموا بها في مجال الآداب والتقاليد الاجتماعيّة، ومثل التعزية؛ حيث قاموا بممارسة تحليل سيسيولوجي ونفسي لعاداتها وتقاليدها، متعرّضين أيضاً للاختلافات الموجودة بين المذاهب الإسلاميّة.

ونحاول هنا استعراض دراسات الباحثين طبقاً للتقدّم الزمني لها، ونعرض منجزاتهم الجديدة والمستقلّة.

١ ـ هانريش فرديناند وستنفلد (١٨٠٨ ـ ١٨٩٩م)

مستشرق ألماني ومتخصّص في التاريخ الإسلامي والأدب العربي[١٩]. أنهى دراساته العلميّة في جامعات هانفر وبرلين، كان أوّل باحث عرفه الغرب في كتابة المقاتل من خلال نشره لمقالة مقتل الحسين لأبي مخنف[٢٠].

وثمّة دراسة أخرى له، كان قد ترجمها إلى اللغة الألمانيّة، وقد أسلفنا الحديث عنها[٢١].

٢ ـ أوغست مولر[٢٢] (١٨٤٨ ـ ١٨٩٢م)

وهو ابن الشاعر الألماني الكبير ويلهم مولر، وخرّيج جامعات ليبزيك وفيين في اللغات الشرقيّة، كتب الكثير من الكتب والمقالات المختلفة في مجال التاريخ الإسلامي. ويُعدّ كتاب (الإسلام في الشرق والغرب) واحداً من أهم مؤلّفاته، فهو في الواقع عبارة عن تتمّة لعمل نولدكه، ويدور قسم كبير من هذا الكتاب حول الحسين بن علي عليه السلام، كما يعتبر هذا الكتاب من الناحية الزمنيّة من أقدم الأبحاث والدراسات التي طرحت حادثة الطف[٢٣].

٣ ـ جوليوس ولهزن[٢٤] (١٨٤٤ ـ ١٩١٨م)

من المستشرقين الألمان المشهورين الذين تخرّجوا من جامعة غتنغن[٢٥] في قسم اللغات الشرقيّة. كان ولهزن على اتصال دائم بالتاريخ الإسلامي؛ فترجم قسماً من كتاب (المغازي) إلى اللغة الألمانيّة، وقد نشرت الترجمة في برلين عام ١٨٨٢م. وألّف كتاباً آخر وهو المقدّمة في التاريخ الإسلامي[٢٦]، ثمّ قام بتصحيح كتاب تاريخ الطبري عام ١٨٨٧م، أمّا فيما يتعلّق بدراستيه حول الحسين بن علي عليه السلام وحادثة كربلاء؛ فهما:

أ ـ معارضة الأحزاب السياسيّة والدينيّة في التاريخ الإسلامي، نُشر عام ١٩٠١م[٢٧].

ب ـ الدولة العربيّة من ظهور الإسلام إلى نهاية الدولة الأمويّة وسقوطها[٢٨]، وقد نشر في برلين عام ١٩٠٢م.

سعى ولهزن إلى تفسير دور الحسين بن علي في عهد الخلافة الأمويّة وفق الرؤية التاريخيّة والكلاميّة والعلم اجتماعيّة.

وقد ترجم غراهام[٢٩] هذا الكتاب إلى اللغة الإنجليزيّة، ونُشر تحت عنوان «مملكة العرب وسقوطها»[٣٠]، كما ترجم هذا الكتاب مرّتين إلى اللغة العربيّة، فكانت الترجمة الأولى لـ «يوسف العش» الذي نقله من اللغة الإنجليزيّة ونُشر في دمشق عام ١٩٥٦. فيما كانت الترجمة الثانية لـ «محمد عبدالهادي أبو ريده» عن النصّين: الألماني والإنجليزي، ونشر في القاهرة عام ١٩٥٧م.

يتحدّث كتاب «معارضة الأحزاب السياسيّة والدينيّة في الإسلام» بشكل

مفصّل حول الخلافات بين الشيعة والخوارج على موضوع الخلافة، ويتضمّن حوالي أربعين صفحة عن الحسين بن علي عليه السلام(٣١).

قضى ولهزن عمره في مطالعة الدراسات التي تتعلّق بالتاريخ الإسلامي بشكل عام وتاريخ العرب بشكل خاص، وبالأخص تلك التي تتحدّث عن تاريخ الصدر الاسلامي، وقد شكّلت مؤلّفاته ـ خاصّة تلك التي تتحدّث عن الحسين بن علي ـ مصدراً للكثير من الدراسات والأعمال التي جاءت بعده(٣٢).

٤ ـ هنري لامانس(٣٣) (١٨٦٢ ـ ١٩٣٧م)

وهو من أصل فرنسي، لكنّه وُلد في بلجيكا، وقد لحق عام (١٨٧٨م) بسلك الرهبنة، وتخرّج من جامعة القدّيس يوسف (سان جوزيف) في بيروت في قسم الأدب العربي. لديه العديد من المقالات والكتب حول التاريخ الإسلامي. ألّف كتابه الأوّل الذي يدور حول الحسين بن علي، وهو «فاطمة وأبناء محمد صلى الله عليه وآله(٣٤)»، وقد نُشر في روما عام (١٩١٢م)(٣٥).

بعد ذلك، قرّر أن يدخل مع فريق مؤلّفي «دائرة المعارف الإسلاميّة ليدن» حيث كتب مقالة «الحسين بن علي»، واعتمد فيها على كتاب «فاطمة وأبناء محمد صلى الله عليه وآله(٣٦)».

وقد ترجم إبراهيم زكي خورشيد هذه المقالة إلى اللغة العربيّة، وبدوره قام أحمد محمد شاكر بكتابة نقديات على موضوعاتها التي جاءت على شكل هوامش في المقالة نفسها. وتمّ حذف مقالة لامانس من الطبعة الثانية لدائرة المعارف الإسلاميّة حيث حلّت مقالة فيسا فاليري مكانها(٣٧)، ويمكن القول بأن عمل فاليري ـ الذي نُشر مقالةً طويلة في دائرة المعارف تلك ـ كان أهم وآخر دراسة غربية حول الحسين بن علي(٣٨).

كما كتب لامانس كتاباً كبيراً حول يزيد بن معاوية، حمل عنوان «خلافة يزيد الأوّل»(٣٩)، وقد نشرته دار النشر الكاثوليكيّة عام ١٩٢٢م(٤٠). وتجدر الإشارة إلى أنّ هذا الكتاب تضمّن حوالي خمسين صفحة عن الحسين بن علي، ويبدو كأنه نشر قسماً أو خلاصة له في مجلة MFO (مجلد ٥، ١٩١١: ٨٠ ـ ١٢٩).

كما قام بنشر كتاب آخر ـ قبل الكتابين السالف ذكرهما ـ وهو «حكومة

الخليفة الأموي معاوية» في باريس عام ١٩٠٦[٤١]، في ٤٤٨ صفحة، وتضمّن كلاماً حول شخصية الإمام الحسين وثورته.

وتعتبر مؤلّفات لامانس من أهم الدراسات التي تحدّثت عن الإمام الحسين في أوروبا أوائل القرن العشرين، حيث اعتمد الكثير من الباحثين عليها فيما بعد.

٥ ـ دوايت دونالسون[٤٢]

مستشرق بريطاني، لديه الكثير من الدراسات حول الشيعة. نشر كتاب عقيدة الشيعة في الإمامة عام ١٩٣١م. بعد ذلك، نشر كتاب المذهب الشيعي عام ١٩٣٣م[٤٣]، والذي يحوي قسماً عن الإمامة والحسين بن علي.

٦ ـ الساندرو بوساني[٤٤] (.... ـ ١٩٢١م)

من المستشرقين الإيطاليين البارزين[٤٥]، لديه الكثير من المؤلّفات التي تحدّثت عن تاريخ الإسلام وتاريخ إيران بعد الإسلام. يُعدّ كتابه «الأديان الإيرانية»[٤٦] من جملة الأعمال المهمّة؛ حيث قدّم تاريخ ظهور المذهب الشيعي وتحوّله في إيران، إضافة إلى معتقدات سكّان هذه البلاد. وتضمّن هذا الكتاب قسماً مهمّاً عن الإمام الحسين وعاشوراء وكربلاء.

٧ ـ فيسا فاليري[٤٧]

من المستشرقين الإيطاليين، وأستاذ جامعة نوبل[٤٨] في إيطاليا في قسم تاريخ الإسلام. عُرف في الدول الإسلاميّة بشكل أساسي عبر كتاب «تاريخ اسلام كمبردج». كتب في الجزء الأول منه عن خلافة الأمويّين، وكتب كل من مونتغمري واط، وسورول، الأقسام الأخرى له. أمّا في القسم الثاني منه، فتعرّض فيسا إلى واقعة كربلاء وعاشوراء. ويعدّ كتاب «تاريخ اسلام كمبردج»[٤٩] من المصادر التحليليّة والنصوص الدراسيّة في الجامعات الغربيّة، كما أنّ مؤلّفات فيسا انتشرت بشكل واسع جداً وكان لها تأثير فاعل.

وهناك عمل آخر لفاليري، وهو عبارة عن مقالة طويلة في دائرة المعارف الإسلاميّة في ليدن، تحمل عنوان «الحسين بن علي»[٥٠]، ويمكن القول: إنّ هذه المقالة تمثّل آخر دراسة مهمّة في الفكر الغربي حول عاشوراء.

أمّا الدراسات الغربيّة الجديدة والمهمّة، فهي:

١ ـ كتاب «كربلاء الأرض المقدّسة عند شيعة أمريكا الشماليّة» لمؤلّفه شويل، نُشر عام ١٩٩٦م(٥١). وثمّة كتاب آخر قبله، وهو «المراسم الدينيّة في الإسلام المعاصر»(٥٢)، والذي وصف عادات الشيعة وتقاليدهم، خاصّة مراسم عاشوراء في آسيا الجنوبيّة.

٢ ـ دراسة «مراسم عاشوراء عند المسلمين من أهل السنّة» لمؤلّفها فير، وقد نُشرت عام ١٩٩٥م(٥٣).

٣ ـ ثلاث مقالات وهي: «الحسين بن علي»، و«عاشوراء»، و«كربلاء»(٥٤)، من بين المقالات التي تضمّنتها دائرة المعارف الإسلامية في ليدن.

٤ ـ كتاب التعزية الذي يعرض المشهد الدراماتيكي في أرض كربلاء(٥٥)، وهو عبارة عن مجموعة من المقالات لمؤلّفين غربيّين وإيرانيين، نشره بيتر شكلوفسكي، وقد قام داوود حاتمي بترجمة هذا الكتاب إلى اللغة الفارسيّة، فحمل العنوان التالي: «تعزيه هنر بومي بيشروايران»(٥٦).

٥ ـ «حصان كربلاء»، وهي دراسة لديفيد بيناولت، وهي من مجموعة الدراسات الأخيرة في هذا المجال(٥٧).

٦ ـ الدراسات الثلاث: «محرم»، و«كربلاء»، و«عاشوراء»(٥٨)، أعدّها اسبوزتيف، المشرف على دائرة المعارف الإسلامية العالمية المعاصرة، وقد قدّمت كلٌّ منها حادثة عاشوراء واعتقاد المسلمين فيها وفق رؤية جديدة للعالم الإسلامي، ممّا يدلّ على مدى اهتمام الغربيّين بدراسة أحداث عاشوراء.

٧ ـ كتاب «المناسبات الإسلاميّة في محرم وعاشوراء» لغرونبوم، الذي قدّم فيه عاشوراء ومحرّم بوصفهما من شعائر الدين الإسلامي وتقاليده(٥٩).

٨ ـ كتاب «التعزية: الشعائر والمعتقدات العامّة في إيران»(٦٠) للمؤلّف ريغيف، وهو عبارة عن مجموعة من المقالات التحليليّة والعلميّة التي تتحدّث عن العزاء.

٩ ـ كتاب لكل من روزي وبُمباسي حول التعزية والمشهد الدراماتيكي المذهبي في الأدب الإيراني، حيث قام المؤلّفان بتحليل الأبعاد المختلفة للمشهد العاشورائي(٦١).

١٠ ـ كتاب «الحسين في الفكر المسيحي» للمؤلّف انطوان باران، الذي شكّل مادةً جديدة أظهر فيه المؤلّف الجانب الإنساني للحسين بن علي، مقدّماً تحليلاً للقيم

التي استشهد من أجلها. وقد برز في الكتاب مدى تأثر الكاتب بسلوك الحسين، مؤكّداً على أوجه الشبه بين كل من المسيح والحسين بن علي، واللذين انتهت حياتهما بالشهادة(٦٢).

١١ ـ كتاب «الإمام الحسين وإيران» الذي دوّنه كورت فريشلر من خلال تحقيقه حول الإمام الحسين ومدى انعكاس سيرته وشهادته وتعاليمه على الفكر الإيراني. قام ذبيح الله منصوري بترجمة هذا الكتاب إلى اللغة الفارسية، لكنّنا لم نحصل على النصّ الأصلي، ولم يذكر منصوري شيئاً عن مشخصات النص الإنجليزي(٦٣).

١٢ ـ مقالة «اللطم وضرب الجنازير عند الشيعة في محرم» لمؤلّفها آيند فرنر، والتي نشرت في مجلّة الإسلام. وهي في الواقع عبارة عن مقالة نقديّة لهذه العادات والتقاليد القديمة(٦٤).

١٣ ـ أمّا الدراسة الأخيرة والتي كان لا بدّ من الحصول عليها، فهي لـ «ويلفرد مادلونغ»(٦٥)، وتتحدّث عن الخلافة الإسلاميّة في الصدر الإسلامي، وفي قسم منها حديث عن الحسين بن علي(٦٦).

وفي الختام، تجدر الإشارة إلى أنّ هذه الدراسة عبارة عن انتقاء لنخبة من الدراسات العديدة حول عاشوراء في الغرب، آملين أن تنتشر جميع الأبحاث الغربيّة في هذا المجال؛ حتّى تتطوّر وتنمو وتعتلي(٦٧).

* * *

الهوامش

١ ـ من بين الأبحاث التي كتبت حول محرّم وعاشوراء وكربلاء والإمام الحسين، يمكن الإشارة إلى الموارد التالية:

Michael Fischer, Iran From Religious Dispute to Revolution, Cambridge,

Mass, ١٩٨٠.

Vernon Schubel, Religious Performance in Contemporary Islam, Columbia, ١٩٩٣.

٢ ـ من باب المثال، نشر سليمان كتاني كتاباً جميلاً يحمل اسم «الحسين في حلّة البرفير» الذي طبع للمرّة الأخيرة في بيروت، دار المرتضى، ١٩٩٣م. وقام برويز لولاور بترجمة هذا الكتاب إلى اللغة الفارسيّة، وطبع بهذه المشخّصات: امام حسين عليه السلام در جامه ارغواني، قم، نصر، ١٣٧٨ش/١٩٩٨م.

٣ ـ نشرت الكثير من النقود على أعمال المستشرقين،.وللمراجعة يمكن الاطلاع على: فؤاد كاظم المقدادي، الإسلام وشبهات المستشرقين، قم، المجمع العالمي لأهل البيت، ١٤١٦هـ.

٤ ـ Heinrich Ferdinand Wustenfeld ١٨٠٨ – ١٨٩٩ .

٥ ـ فؤاد سزكين، تاريخ التراث العربي، التدوين التاريخي: ١٢٩.

٦ ـ El, CD-Rom, Biblugraphy of Eassys of Hussein Bn Ali . وانظر أيضاً: دائرة المعارف الإسلاميّة، طبع الشارقة، ١٢: ٣٨٧٨.

٧ ـ لمزيد من الاطلاع الجامع انظر: كتابشناسي تاريخ اسلام، لمحمد نوري وقاسم خانجاني؛ Index Islamicus،.

٨ ـ Mufid, Mohammad, Kitab AL-Irshad, trans. I. K. A. Howard, Elmhurst, N, Y, ١٩٨١..

٩ ـ The oxford Encyclopedia of the Moderns Islamic World, Vol. ٢, P. ١٥٠ – ١٥١..

١٠ ـ Tabari, Mohammad ibn jarir, The History of Al – tabari, Vol. ١٩, The Caliphate of Yazid b Muawiyah, trans. I. K. A. Howard, Al bany, N. Y. ١٩٩٠..

١١ ـ Oemiw, Vol. ٢, P. ١٥٠ - ١٥١.

١٢ ـ M. J. De Goege..

١٣ ـ Sommano degli Annali de at – T er Gli anni delloeg, Roma, ١٩٢٥..

١٤ ـ لمزيد من الاطلاع على هذه الطبعة، راجع: محمد نوري وقاسم خانجاني، مأخذ شناسي تاريخ اسلام.

١٥ ـ H. F. Amedroz..

١٦ ـ D. S. Margoliuth.

١٧ ـ انظر أيضاً: ٦٢ ـ ٦٣.

١٨ ـ انظر: محمد نوري وقاسم خانجاني، مأخذ شناسي تاريخ اسلام؛ ومحمد باقر حماده، رحلة الكتاب العربي إلى ديار الغرب؛ Jean Sauvaget, Introduction of the History of the Muslim, U. S. A. Iniversitu of Colifornia Press, ١٩٦٥.

١٩ ـ للاطلاع على سيرته الذاتيّة وعلى مؤلّفاته انظر: سحاب، فرهنك خاور شناسان: ٢٣٢؛ ويوسف إليان سركيس، معجم المطبوعات العربيّة والمعرّبة ٢: ١٩١٧ ـ ١٩١٨.

٢٠ ـ مشخصات هذه المقالة: "Der Tod des Huseins Lnd dire Rache". AGGW, ١٨٨٣, S, IV – VI.

٢١ ـ فؤاد سزكين، تاريخ التراث العربي، التدوين التاريخي: ١٢٨.

٢٢ ـ Aug. Muller.

٢٣ ـ العنوان الأصلي لهذه الدراسة "Islam in Morgen Lind Abend Ian"، حيث كانت الطبعة الأخيرة لها في برلين عام ١٩٨٥م. أما قصّة الحسين بن علي فجاءت في الجزء الأوّل من هذه الطبعة.

٢٤ ـ Julius Welhausen.

٢٥ ـ Gottingen.

٢٦ ـ Zur altesten Geschichte Deslslams, Berlin, ١٨٩٩.

٢٧ ـ Die Religious – Politischen Oppositions Partein Imalten Islam, In Abhhand Iungen. Der Kgl. Berlin, ١٩٠١..

٢٨ ـ Das arabisch Reich lnd Sein Stas, Belin, ١٩٠٢..

٢٩ ـ Graham Weir..

٣٠ ـ Arab Kingdom and its fall.

٣١ ـ ترجم هذه الدراسة محمود رضا افتخاري إلى اللغة الفارسيّة ونشرت تحت عنوان: تاريخ سياسي صدر اسلام: شيعه وخوارج، طهران، دفتر نشر معارف اسلامي، ١٣٧٥ش/١٩٩٦م.

٣٢ ـ لمعرفة سيرة حياته الذاتيّة وآرائه وما جاء عليه من نقود، انظر: نجيب العقيقي، المستشرقون: ٧٢٤ ـ ٧٢٥؛ ومقدمة محمود افتخار زاده على كتاب تاريخ سياسي صدر اسلام.

٣٣ ـ Henry Lammens.

٣٤ ـ Fatima et Les Filles de Mahomet.

٣٥ ـ نجيب العقيقي، المستشرقون ٢: ١٠٦٨.

٣٦ ـ دائرة المعارف الإسلاميّة ٧: ٤٢٩.

٣٧ ـ L. veccia Vaglieri.

٣٨ ـ وردت مقالة El تحت عنوان "Husayn B Ali"، أمّا الترجمة العربية لها لإبراهيم زكي خورشيد، فقد وردت في دائرة المعارف، الشارقة، مركز الشارقة للإبداع الفكري، ١٩٩٨م، ج١٢: ٣٨٤٩ ـ ٣٨٧٩.

٣٩ ـ Le Califat de Yazid Ler.

٤٠ ـ دائرة المعارف الإسلاميّة ٢٢: ٢٨٧٩، طبع في الشارقة، نشر في بيروت، ١٩١١م.

٤١ ـ Etudes Sur Regne de Moawia Ler.

٤٢ ـ Dwight M. Donaldson.

٤٣ ـ The Shi ite Religion a History of Islam in Persia and Irak, London, ١٩٩٢..

٤٤ ـ Alessandro Bausani.

٤٥ ـ للمزيد من الاطلاع على سيرته الذاتيّة وعلى خدماته، انظر: نصر الله ينك بين، فرهنك جامع خاورشناسان مشهور ١: ١٥٢ ـ ١٥٨؛ ومجلة راهنماى كتاب، العدد ٦، ١٣٤٢، ص: ٥٠٤، ٥١٤، ٦٤٧ ـ ٦٦٠.

٤٦ ـ The Persia Religiosa, Milan, ١٩٥٩, ٥٤٢٤٥٢p. , Italic.

٤٧ ـ L. Veccia Vaglieri.

٤٨ ـ Naples.

٤٩ ـ دوّن هذا الكتاب أوّلاً بعنوانه الإنجليزي The Cambrindge History of Islam في جزئين، ثم في طبعته الثانية دُوّن في أربعة أجزاء من قبل مجموعة من المؤلّفين، وقام بتصحيحه كلّ من السادة: حولت، ولمبتون، ولويس، ونشر كذلك: London and New York, Combridge University Press, ١٩٢٠, other Press ١٩٧٧؛ وقد قام أحمد آرام بترجمته إلى اللغة الفارسية في جزءين، ونشر تحت عنوان: تاريخ اسلام بزوهش دانشكاه كمبريج، طهران، أمير كبير، ١٣٧٧ش/١٩٩٨م.

٥٠ ـ "Husayn B Ali", Encycolopedia of Islam, Liden, Brill, ١٩٩٧..

٥١ ـ Vernon Schubel, Berkeley, Karbala as Sacred Space among North Ameriean, Shicia, Lnivesity of Caligornia, Press, ١٩٩٥..

٥٢ ـ Religious Performance in Contemporary Islam: Shi'I Devotional Ritual

.in South Asia

٥٣ ـ Louis Fier, The Celebration of Ashura in Suni Islam, ١٩٩٥, Columbia, S. ..C., ١٩٩٣

٥٤ ـ Hosin B Ali by L. Veccia Vaglieri and ashura and Karbary by Ernest ..Honigmann in Encyclopedia of Islam, Laiden, Brill, ١٩٦٠ – ١٩٩٥

٥٥ ـ ..Peter Chelkowski, Taziyeh: Ritual and Dramain Iran, New York, ١٩٧٩

٥٦ ـ مشخصات كتابشناختي، طهران، علمي فرهنك، ١٣٦٧ش/١٩٨٨م.

٥٧ ـ Horse of karbala: Muslim devotional Life in India, David Pinault, New ..York, ٢٠٠٠, Xii٤ ٢٥٧p

٥٨ ـ Ashura by Peter Chelkowski and Karbala By Abdulaiziz Sachedin and Mahmoud M. Ayoub and Taziyah by Peter Chelkowski and in The Oxford Encycbopedia of the Modern Islamic, World. Ed, John L Esposito, New, ..١٩٩٥

٥٩ ـ ..Muhammadan Festivals, G, E, von Grunebaum, London, ١٩٥٨

٦٠ ـ Taziyah: Ritual and Popular Belifs in Iran, Ed. Milla Cozart Riggio, ..Hartfrd, Conn, ١٩٨٨

٦١ ـ Elenco di drami Religious Persiani, Ettore Rossi and Alessio Bomdaci, ..Vatican, ١٩٦١

٦٢ ـ طبع هذا الكتاب الطبعة الأولى عام ١٩٧٨م، أما الطبعة الثانية والتي قدّمها أسعد علي والسيد محمد بحر العلوم، فنشرت كذلك: الكويت، ١٩٨٠م/ ١٤٠٠هـ؛ أفست، الطبعة الثانية، قم، ١٤٠٤هـ.

٦٣ ـ الطبعة الأولى، ١٣٥١هـ؛ الطبعة الثانية، طهران، جاويدان، ١٣٥٥ش/١٩٧٦م.

٦٤ ـ "The Flagellations: Muharam and The Shiite Lama", Werner Inde, Der ..Islam, V. ٥٥, No. ١, March ١٩٧٨

٦٥ ـ .Wilferd Madelung

٦٦ ـ .The Succession to Muhammad: a stubby of the early caliphate

٦٧ ـ مشهد، بنياد بزوهش هاى اسلامي، ١٣٧٧ش/١٩٩٨م.

السيرة الحسينية، المصادر والمراجع
دراسة في المستندات التاريخية
(القسم الأول)

الشيخ محمد صردرودي (*)

ترجمة: علي الوردي

مدخل

قد يكون من المناسب في دراسة عاشوراء وقبل كل شيء القيام بجولة سريعة في مصادر ونصوص عاشوراء، لما تشتمل عليه مراجعة النصوص والمصادر من فائدة للباحثين في السيرة الحسينية، إذ من شأنها ـ أي عملية العودة إلى المصادر ـ الكشف عن الآراء المختلفة المطروحة في هذا المجال، من أجل ذلك لابد لنا ـ أولاً ـ من تقسيم المصادر وتصنيفها، فإنّ مصادر عاشوراء يمكن تقسيمها تقسيماً أولياً إلى قسمين: القسم الأول: المصادر المستقلة (التخصّصية)، والقسم الثاني: المصادر غير المستقلة (الشاملة).

وينقسم القسم الأول بدوره إلى قسمين مستقلين: المصادر التي تمّ نشرها، والمصادر التي لم تنشر بعدُ، فيما يختص القسم الثاني، أي المصادر الشاملة، بالمصادر التي تمّ نشرها فحسب.

ويتم الاعتماد في تصنيف هذا النوع من المصادر ـ مصادر القسم الثاني ـ على التصنيف التأريخي؛ وذلك من أجل ترتيب طبقات الرواة والمحدّثين، إضافةً لتحديد

(*) باحث متخصّص في تاريخ الثورة الحسينية.

المرحلة التأريخية التي صنّف فيها كلّ مصدر من المصادر.

ومما يمكن إضافته إلى مصادر عاشوراء والاهتمام بدراسته ومراجعته، تلك الكتب التي تضمّنت أقوال الإمام الحسين عليه السلام وكلماته.

وبالرغم من كون أغلب هذه الكتب قد صدر في ربع القرن الماضي، وأنّ مؤلّفيها من المعاصرين، وبذلك لا يمكن إدراجها ضمن المصادر والمراجع، إلا أن ذلك لم يُقصها ولم يُبعدها عن الانضواء تحت قائمة الكبار؛ لأن أهمية هذه الكتب تكمن في كون السيرة الحسينية مستقاةً ـ في أغلب الأحيان ـ من الروايات والأحاديث المنقولة والمنسوبة للإمام الحسين عليه السلام، وتعتمد عليها بشكل أساس، وهذه الركيزة هي التي تمنح هذا النوع من الكتب، هذا القدر من الأهمية.

١ـ المصادر المستقلة

١ ـ ١ـ المصادر غير المنشورة

في واقع الأمر لا يمكننا التنبؤ بعدد هذا النوع من المصادر؛ وذلك لعدم امتلاكنا المعلومات الكافية التي تفيد بقاءها أو تلفها، لكن غاية ما يمكننا استعراضه في هذه العُجالة هو فهرسة مجملة لمعظم هذه المصادر. وهذه الفهرسة تكشف عن مدى اهتمام العلماء والباحثين والكتّاب في صدر الإسلام بتدوين تأريخ عاشوراء، كما تدفع هذه الفهرسة بالمهتمّين بالتراث الإسلامي للبحث والتنقيب؛ بغية استخراج هذه المصادر والمخطوطات التي بقيت مخبّئةً لقرون طويلة بين ثنايا رفوف المكتبات العالمية، والعمل على تنقيحها ونشرها.

وفي هذا السياق، وضمن الفهرسة التي ننوي استعراضها هنا، نذكر بشكل تسلسلي: عنوان الكتاب واسم المؤلف وتأريخ وفاته، وذلك من أجل منح الكتاب جزءاً يسيراً من قيمته التأريخية:

١ـ «مقتل الحسين عليه السلام»، للأصبغ بن نباتة المجاشعي الحنظلي، وهو من خاصّة الإمام علي عليه السلام [١]، قيل: إنه توفي في سنة ٦٤ للهجرة، وقيل: بعد المائة.

ولا بد من التنويه هنا إلى أننا لا نريد أن ننسب رواية المقتل إلى الأصبغ بن نباتة، وإنما مرادنا أنّه ألف كتاباً مستقلاً تحت عنوان مقتل الحسين عليه السلام [٢]. غير أن هذا

الكتاب ـ وللأسف الشديد ـ فُقد ولم يبق له أثر، إلا بعض الروايات المتناثرة في مطاوي بعض الكتب المتأخرة، مع ذلك يبقى الأصبغ بن نباتة ـ وكما هو معروف ـ أوّل من كتب مقتل الحسين عليه السلام، وكتابه أسبق المقاتل(٣).

٢ـ «مقتل الحسين عليه السلام»، لأبي مخنف بن يحيى الغامدي (١٥٨هـ)، وهو من أصحاب أمير المؤمنين عليه السلام، ومن أصحاب الحسن والحسين عليهما السلام، على ما ذهب إليه الرجالي الشيعي المعروف أبو عبد الله الكشي، وبحسب معظم الرجاليين الشيعة ـ إلا الكشي ـ لم يثبت دركه أمير المؤمنين عليه السلام، بل الظاهر خلافه، وعلى أية حال، فإن «مقتل الحسين» لأبي مخنف هو الآخر قد فُقد، ولم يُعثر على أثر له كما هي حال الكثير من التراث الشيعي.

وبعيداً عن صواب ما اشتهر بين الناس من المقاتل، ونسبتها العامة لأبي مخنف، ليست جميع هذه المقاتل المنسوبة إليه على نسق واحد، بل يمكن تقسيمها إلى مجموعتين:

المجموعة الأولى: كتب انتشرت في القرن الأخير بواسطة الجهلاء أو المنتفعين بغية جني الأرباح، ونسبت زوراً إلى أبي مخنف، ولا خلاف بين الأعلام والمحقّقين الشيعة في زيفها، وقد كتب المحدّث النوري بصراحة حول زيف هذه الكتب منذ انتشارها قائلاً: «من المؤسف أنّ أصل المقتل الذي لا إشكال في صحّته مفقودٌ ولا أثر له، والمقتل المتوفر حالياً والمنسوب له يشتمل على جملة من الموضوعات المخالفة لأصول المذهب، أقحمها الأعداء عن علم والأصحاب عن جهل؛ تحقيقاً لغايات فاسدة، ولهذا فهو ساقط عن الاعتبار ولا يمكن الاعتماد عليه، ولا يُطمئن إلى منفرداته»(٤).

المجموعة الثانية: وهي الكتب التي جُمعت من ثنايا المصادر المتأخرة، وخصوصاً ما استخرج من تاريخ الطبري، وطبعت تحت عنوان «مقتل الحسين» و «وقعة الطف»، ونُسب تأليفها لأبي مخنف. ومثل هذه الكتب إن كان له قيمة معرفية فإنما هي لأمرين: الأول المصادر التي جُمعت منها، والثاني مدى الدقة في جمع الروايات وسندها وتحقيقها وتصحيحها.

٣ ـ «مقتل الحسين عليه السلام» على رواية عمار بن إسحاق الدهني (١٣٣هـ)، وقد أورد الطبري جميعَه أو معظمه في تأريخه، في حديثه عن وقائع سنة ٦١هـ(٥).

٤ ـ «مقتل أبي عبد الله الحسين عليه السلام» لجابر بن يزيد الجعفي(١٢٨هـ)، وهو من أصحاب الإمام محمد الباقر عليه السلام والإمام جعفر الصادق عليه السلام[٦].

٥ ـ «المراثي» لجعفر بن عفان الطائي (١٥٠هـ)، وهو من أبرز شعراء ومادحي آل عليّ، وقد تشرّف بالدخول على الإمام الصادق عليه السلام فقرّبه وأدناه واستنشد شعره في رثاء الحسين عليه السلام. وقد ذكر ابن النديم أنه من شعراء الشيعة، وشعره مائتا ورقة[٧].

٦ ـ «مقتل الحسين عليه السلام» لهشام بن محمد بن سائب الكلبي (٢٠٦هـ)[٨].

٧ ـ «مقتل أبي عبد الله الحسين عليه السلام» لأبي عبد الله محمد بن عمر الواقدي المدني البغدادي (١٣٠ ـ ٢٠٧هـ)، مؤلّف كتاب المغازي[٩].

٨ ـ «مقتل أبي عبد الله الحسين عليه السلام» لأبي عبيدة، معمّر بن مثنى التميمي (١١٠ ـ ٢١٠هـ)[١٠].

٩ ـ «مقتل الحسين عليه السلام» لنصر بن مزاحم المنقري (٢١٢هـ)[١١].

١٠ ـ «مقتل الحسين عليه السلام» لأبي عبيد، القاسم بن سلام الهروي (٢٢٤هـ)[١٢].

١١ ـ «مقتل الحسين عليه السلام» لأبي الحسن علي بن محمد المدائني (١٣٥ ـ ٢٢٥هـ)[١٣]، ويعرف الكتاب بعنوان آخر وهو «السيرة في مقتل الحسين عليه السلام»[١٤].

١٢ ـ «مراثي الحسين عليه السلام» لأبي عبد الله محمد بن زياد المعروف بابن الاعرابي[١٥] (١٥٠ ـ ٢٣٠هـ)، وقد عثر الشيخ آغا بزرك الطهراني على نسخةٍ من هذا الكتاب في مكتبة دار الكتب المصرية، تمّ تحقيقها على يد محقّق إنجليزي، وقد تمّ طباعة الكتاب ونشره بعد حذف جزء منه[١٦].

١٣ ـ «مقتل الحسين بن علي عليه السلام» لأبي إسحاق إبراهيم بن إسحاق الأحمري النهاوندي المولود في سنة ٢٦٩هـ[١٧].

١٤ ـ «مقتل الحسين عليه السلام» لعبد الله بن أحمد بن أبي الدنيا الأموي (٢٨١هـ)، وهو من علماء أهل السنّة[١٨].

١٥ ـ «مقتل الحسين عليه السلام» لأبي الفضل سلمة بن الخطاب البراوستاني الأزدورقاني، وهو فقيه الشيعة من أعلام القرن الثالث، وينسب إلى «براوستان» إحدى قرى مدينة قم الإيرانية، وقد ذكر الشيخ الطوسي وابن شهر آشوب[١٩] كتابه تحت عنوان «مقتل الحسين عليه السلام»، وأورده أبو العباس النجاشي تحت عنوان «مولد الحسين

بن علي عليه السلام ومقتله»[٢٠].

١٦ ـ «مقتل الحسين عليه السلام» لإبراهيم بن محمد بن سعيد بن هلال الثقفي الكوفي (٢٨٣هـ)[٢١].

١٧ ـ «مقتل أبي عبد الله الحسين عليه السلام» لأبي واضح أحمد بن إسحاق اليعقوبي، المؤلّف الشهير، صاحب تاريخ اليعقوبي والبلدان. قيل: إنه توفي سنة ٢٩٢[٢٢]، وقيل: ٢٨٤[٢٣].

١٨ ـ «مقتل الحسين عليه السلام» لأبي عبد الله محمد بن زكريا بن دينار الغلابي البصري (٢٩٨هـ)[٢٤].

١٩ ـ «مراثي الحسين عليه السلام» لابن حمّاد بن كليب مولى بني عامر. وقد شهد الدولتين: الأموية والعباسية[٢٥].

٢٠ ـ «مقتل أبي عبد الله الحسين عليه السلام» لأبي أحمد عبد العزيز بن يحيى بن أحمد بن عيسى الجلودي[٢٦]، ذكر له أبو العباس النجاشي كتاباً آخر تحت عنوان «كتاب ذكر الحسين عليه السلام»، وقد اعتبره بعض المحقّقين من جملة أصحاب الإمام محمد الباقر عليه السلام، وعدّه بعضهم من أصحاب الإمام الجواد عليه السلام، لكنه ليس صحيحاً، والصواب أن جدّه الأكبر، أي عيسى الجلودي، كان من أصحاب الإمام الجواد عليه السلام، وهذا يمنع كون أبي أحمد من أصحاب الإمام الجواد أيضاً، وإذا كان كذلك فكيف يصحّ أن يكون من أصحاب الإمام الباقر عليه السلام؟!! ويؤيّد ذلك أن وفاته كانت في النصف الأول من القرن الرابع بعد العام ٣٣٠هـ[٢٧].

٢١ ـ «مقتل الحسين بن علي عليه السلام» لأبي زيد عمارة بن زيد الخيواني الهمداني، من رواة القرن الثالث والرابع. لم يعرف عنه أنه: «كان مرافقاً لعبد الله بن محمد بن محفوظ البلوي الأنصاري» قبل أن يورد المسعودي (٣٤٦هـ) ذلك في مقدّمة كتابه: مروج الذهب[٢٨].

٢٢ ـ «مقتل أبي عبد الله الحسين عليه السلام» لأبي جعفر محمد بن أحمد بن يحيى بن عمران الأشعري القمّي، وهو من فقهاء ومحدّثي القرن الرابع[٢٩].

٢٣ ـ «كتاب ما نزل من القرآن في الحسين بن علي عليه السلام»، لأبي جعفر أيضاً[٣٠].

٢٤ ـ «مقتل الحسين عليه السلام» لأبي جعفر بن يحيى بن العطار القمي. كتب عنه الرجالي الشيعي الكبير ـ النجاشي ـ بأنه: «شيخ أصحابنا في زمانه، ثقةٌ، عينٌ، كثير الحديث»، ثم أورد كتبه مبتدءاً بكتاب «المقتل» الذي نحن بصدده[٣١].

٢٥ ـ «كتاب المقتل» لأبي الحسن محمد بن إبراهيم بن يوسف الكاتب المعروف بأبي الحسن الشافعي، ولد سنة ٢٨١هـ[٣٢].

٢٦ ـ «مقتل الحسين عليه السلام» لعبد الله بن محمد بن عبد العزيز البغوي (٢١٤ ـ ٣١٧هـ) والمعروف بالحافظ البغوي وابن بنت منيع[٣٣].

٢٧ ـ «مقتل الحسين بن علي عليه السلام» لأبي الحسين عمر بن الحسن بن علي بن مالك الشيباني (٢٥٩ ـ ٣٣٩هـ)[٣٤].

٢٨ ـ «مقتل أبي عبد الله الحسين عليه السلام» لأبي سعيد الحسين بن عثمان بن زياد التستري، ويعتبر ـ تاريخياً ـ متقدّماً على الشيخ الصدوق أو معاصراً له، ونقل عنه الشيخ الصدوق في المجلس الثلاثين من أماليه، والذي خصّه للحديث عن مقتل الحسين عليه السلام[٣٥].

٢٩ ـ «مقتل الحسين عليه السلام» لسليمان بن أحمد الطبراني (٢٦٠ ـ ٣٦٠هـ)، وهو غير الكتاب المتداول حالياً والمعروف (بمقتل الحسين للحافظ الطبراني)، وإنما هو كتابٌ مفقود لم يسلم من الاندثار[٣٦]، وسنتعرّض له ـ للكتاب المفقود ـ بصورة وافية عند الحديث عن الكتب التي تمّ نشرها.

٣٠ ـ «مقتل الحسين عليه السلام» لأبي جعفر محمد بن علي بن الحسين بن موسى بن بابويه القمي المعروف بالشيخ الصدوق (٣٨١هـ)[٣٧]، وبالرغم من أنه قد أورد من هذا الكتاب نصوصاً في كتبه واستشهد بها[٣٨]، إلا أن أصل الكتاب قد فُقِد ولم يصلنا، وقد جُمِع (مقتل) الشيخ الصدوق وتمّ طبعه ونشره حديثاً، وسنتحدّث عنه أكثر في القسم اللاحق من هذه الدراسة.

٣١ ـ «مقتل أبي عبد الله الحسين عليه السلام» لمحمد بن علي بن فضل بن تمام بن سكين، وهو من ثقاة الشيعة ومحدّثيهم في القرن الرابع الهجري، وبحسب النجاشي فهو: «ثقة عين صحيح الاعتقاد وجيّد التصنيف»[٣٩]، وهو من طبقة الشيخ الصدوق، وكان شديداً ودقيقاً في رواية «الشيخ»، أي «ابن الغضائري»[٤٠].

٣٢ ـ «كتاب المراثي» لمحمد بن عمران المرزباني الخراساني (٣٨٥هـ)، وقد أشار المرزباني إلى كتابه المذكور في كتابه الآخر المعروف «بالموشح»، المطبوع في دار النهضة بمصر في الصفحة الخامسة.

٣٣ ـ «مقتل الحسين عليه السلام» للسيد نجم الدين محمد بن أميركا بن أبي الفضل الجعفري القوسيني[٤١].

٣٤ ـ «مقتل أبي عبد الله الحسين عليه السلام» لأحمد بن عبد الله بن محمد البكري، المعروف بأبي الحسن البكري، وهو من علماء القرن الخامس، قيل: إن نسخةً من هذا الكتاب تمّ العثور عليها ضمن مجموعة من الكتب في مكتبة جامعة القرويين التابعة لمحافظة فاس بالمغرب العربي، وكان عنوان النسخة «حديث وفاة سيدنا الحسين»[٤٢].

٣٥ ـ «مقتل الحسين عليه السلام» لمحمد بن الحسن بن علي الطوسي (٣٨٥ ـ ٤٦٠هـ) المعروف بشيخ الطائفة والشيخ الطوسي، وعلى الرغم من إطلاق الشيخ عنوان «مقتل الحسين» على كتابه[٤٣]، إلا أن ابن شهر آشوب أسماه «مختصر في مقتل الحسين عليه السلام»[٤٤].

٣٦ ـ «مقتل الحسين عليه السلام» لمحمد بن علي بن شهر آشوب المازندراني (٥٨٨هـ)[٤٥].

٣٧ ـ «مقتل الحسين عليه السلام» لأبي القاسم محمود بن مبارك الواسطي (٥١٧ ـ ٥٩٢هـ)، وهو المعروف بالمجير ومجير الدين[٤٦].

٣٨ ـ «مقتل الشهيد الحسين عليه السلام» لعز الدين أبي محمد عبد الرزاق الجزري الرسعني (٦٦١هـ)، عرف كتابه لدى بعضهم بـ «مصرع الحسين»[٤٧].

٣٩ ـ «الدر النضيد في تعازي الإمام الشهيد» للسيد بهاء الدين علي بن غياث الدين عبد الكريم بن عبد الحميد الحسيني النيلي النجفي النسّابة، وهو من مشاهير علماء القرن الثامن، كما يعدّ من أبرز تلامذة فخر المحقّقين الحلي، وقد ألّف كتابه هذا في مقتل الحسين عليه السلام ومراثيه، ويشكل الكتاب مصدراً من المصادر التي اعتمدها ورجع إليها المجلسي في أغلب روايته للمقتل الحسيني[٤٨].

٤٠ ـ «مرثية الحسين عليه السلام» لجمال الدين الحسن بن المطهر الحلي، المعروف

بالعلامة (٧٢٦هـ)، وقد عثر المحقق الشيعي الكبير آغا بزرك الطهراني على نسخة من هذا الكتاب ضمن مجموعة من كتب تعود للميرزا محمد الطهراني في مدينة سامراء[٤٩].

٤١ ـ «مقتل أبي عبد الله الحسين عليه السلام» لمحمد بن محمد بن مساعد بن العياش العاملي المعاصر للشهيد الثاني[٥٠].

٤٢ ـ «مقتل الإمام الحسين بن علي بن أبي طالب رضي الله عنهما في كربلاء» لمحمود بن عثمان بن علي الحنفي الرومي البروسوي المعروف باللامعي (٨٧٨ ـ ٩٣٨هـ).

٤٣ ـ «هطل العين في مصرع الحسين» لشمس الدين محمد بن طولون (٩٥٣هـ)، وقد أشار نفسه إلى كتابه هذا في أحد مؤلفاته الأخرى وأرجع إليه[٥١]، وكتب ابن طولون كتاباً آخر تحت عنوان «قيد الشريد من أخبار يزيد»، ولحسن الحظ فقد سلم هذا الكتاب من الاندثار، وتمّ نشره مؤخراً ضمن سلسلة فصول كتاب تاريخ الإمام الحسين الكبير.

هذا، وهناك كتب أخرى ذكرها الآغا بزرك الطهراني تحت عنوان المزار، وهي:

٤٤ ـ «مزار أبي عبد الله الحسين عليه السلام» لعبيد الله بن أبي زيد أحمد بن يعقوب بن نصر الأنباري (٣٥٦هـ).

٤٥ ـ «مزار أبي عبد الله الحسين عليه السلام» لأبي عبد الله محمد بن عباس بن عيسى الغاضري.

٤٦ ـ «مزار أبي عبد الله الحسين عليه السلام» لأبي المفضل محمد بن عبد الله بن محمد الشيباني الكوفي المعاصر لأبي العباس النجاشي[٥٢].

١ ـ ٢ ـ المصادر المنشورة

قليلٌ هي المصادر التي تمّ نشرها، ونصفها استُقي من المصادر غير المستقلّة، ومن كتب السيرة الشاملة، وقد جُمعت وطبعت ثم تمّ نشرها، ونوردها هنا بحسب التسلسل التاريخي:

١ ـ «تسمية من قتل مع الحسين عليه السلام» للفضيل بن الزبير بن عمر بن درهم

الكوفي الأسدي (١٢٢ ـ ١٤٨هـ)، من أصحاب الإمامين: الباقر والصادق، وقد حقّق الكتاب السيد محمد رضا الحسيني الجلالي، في مدينة قم، في مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، ونشر ضمن مجلّة تراثنا، السنة الأولى، العدد الثاني، الصفحات: ١٢٣ ـ ١٦٠، خريف عام ١٤٠٦هـ.

وحول الطريق إلى توثيق الفضيل بن الزبير نقول: بما أن معظم رواة كتابَي «كامل الزيارات» و«تفسير القمي» هم من الثقات، وبما أن الفضيل من ضمنهم وهو أحد الرواة المنقول عنهم في هذين الكتابين، فيصحّ القول بأن الفضيل (ثقة)، وبما أنه ثقة فإنّ كتابه الموسوم (تسمية من قتل مع الحسين عليه السلام) يكتسب الوثاقة، وبذلك يكون من الكتب المعتبرة سنداً.

٢ ـ «ترجمة الإمام الحسين ومقتله» من القسم غير المطبوع من كتاب الطبقات الكبير لابن سعد، تحقيق السيد عبد العزيز الطباطبائي اليزدي، الطبعة الأولى، قم، مؤسسة آل البيت، محرم ١٤١٥هـ، ١٢١ صفحة: حجم وزيري.

ويعدّ محمد بن سعد بن منيع البصير (١٦٨ ـ ٢٣٠هـ) من علماء أهل السنّة، ويُعرف «بابن سعد» و «كاتب الواقدي»، وكتابه «الطبقات الكبير» من الكتب المشهورة والبارزة.

وفيما يتعلّق بوثاقة الكتاب ومدى اعتباره، فإن التعليقة التي أوردها المحقق الدقيق والعالم العارف، أي المرحوم الطباطبائي، التي شملت معظم أجزاء الكتاب من شأنها أن ترفع أي إبهام أو تحريف يمكن توجيهه للكتاب.

٣ ـ «الحسين والسنّة» من اختيار وتنظيم السيد عبد العزيز الطباطبائي اليزدي، مكتبة مدرسة جهل ستون، طهران، الطبعة الأولى، ١٣٥٦ش/١٩٧٧م، ١٤٨ صفحة، حجم وزيري.

وقد تمّ استخراج هذا الكتاب وجمعه من أصل ثلاثة مصادر لدى أهل السنّة وهي عبارة عن: «كتاب الفضائل» لأبي عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل الشيباني الوائلي (١٦٤ ـ ٢٤١هـ) وهو أحد أئمة المذاهب الأربعة لدى أهل السنّة ويُعرف بالإمام أحمد بن حنبل. و«أنساب الأشراف» لأحمد بن يحيى بن جابر البلاذري (٢٧٩هـ). و«المعجم الكبير» لأبي القاسم سليمان بن أحمد بن أيوب اللخمي الطبراني (٣٦٠هـ)،

والمشهور بالحافظ الطبراني.

وأهم ما يميّز هذه المجموعة الثلاثية، هو أخبارها ورواياتها التي رواها رواة ومحدّثو القرن الأول. والميزة الأخرى هي أنها حقّقت وصححت من قبل المحقق الشيعي المعاصر الكبير الأستاذ السيد عبد العزيز الطباطبائي.

٤ ـ «استشهاد الحسين» لمحمد بن جرير الطبري (٣١٠هـ)، تحقيق الدكتور السيد الجميلي، دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الثانية، ١٤١٧هـ، ٢٢٢ صفحة، حجم وزيري. وقد استخرج هذا الكتاب من تاريخ الطبري، وتمّ نشره بعد أن ضمّت إليه رسالة (رأس الحسين) التي كتبها ابن تيمية أحمد بن عبد الحليم (٧٢٨هـ).

٥ ـ «ثورة الإمام الحسين» المأخوذ عن كتاب الفتوح، لابن الأعثم الكندي (٣١٤هـ)، ترجمه محمد بن أحمد المستوفى الهروي للفارسية في سنة ٥٩٦هـ، وصحّحه غلام رضا الطباطبائي مجد، الطبعة الأولى، طهران، المؤسسة العلمية والثقافية للنشر (شركت انتشارات علمي وفرهنكي)، ١٣٧٣ش/١٩٩٤م، ١٠٩ صفحات، حجم وزيري.

وقد رتب المؤلّف فصول الكتاب الإحدى عشر من بداية الفاجعة، أي بدءاً بطلب يزيد البيعة من الإمام الحسين عليه السلام، وإنتهاءً بالوقائع التي أعقبت الاستشهاد. وبما أن الكاتب كان يتمتع ببعض الميول الشيعية فإنّه لم يقتصر في سرد روايات الكتاب على الروايات السنّية، بل أورد بعض الروايات الشيعية أيضاً، وهذا قد أكسب كتابه قيمةً أكبر مما عليه كتب المقاتل الأخرى، كالتي لابن سعد وابن عساكر والآخرين.

٦ ـ «مقتل الحسين عليه السلام» لسليمان بن أحمد الطبراني (٢٦٠ ـ ٣٦٠هـ)، تحقيق محمد شجاع ضيف الله، دار الأوراد الكويتية، الطبعة الأولى، الكويت، ١٤١٢هـ، ١٤٩ صفحة، حجم وزيري.

وهذا الكتاب يختلف عن كتاب المقتل المستقلّ الذي لم يُعثر على أصله لحدّ الآن، وقد تطرقنا له بالتفصيل في حديثنا المتقدّم عن المصادر التي لم تُنشر، وقد استخرج هذا المقتل ـ الذي نحن بصدده ـ المحققُ الطباطبائي من المجلد الثالث من كتاب المعجم الكبير للطبراني، ونشره ضمن كتاب «الحسين والسنّة»، ثمّ أعاد

نشره محمد شجاع ضيف الله بصورةٍ مستقلّة.

٧ ـ «شرح الأخبار الجزء الثالث عشر في من قُتل مع الحسين من أهل بيته» للقاضي النعمان بن محمد بن منصور، صاحب الدعائم (٣٦٥هـ)، تحقيق السيد محمد الحسيني الجلالي، الطبعة الأولى، قم، ١٤٠٤هـ، ١٤٧ صفحة، حجم وزيري. وهذا الكتاب هو الجزء الثالث عشر من الأجزاء الستة عشر لكتاب «شرح الأخبار في فضائل الأئمة الأطهار» الذي ألّفه القاضي النعمان تقيةً عندما عيّن قاضياً من قبل الإسماعيلية.

٨ ـ «كامل الزيارات» لأبي القاسم جعفر بن محمد القمّي، المعروف بابن قولويه (٣٦٧هـ)، تصحيح العلامة عبد الحسين الأميني، الطبعة الأولى، النجف الأشرف، مطبعة المرتضوية، ١٣٥٦هـ، ٣٣٧ صفحة، حجم رقعي. ولا خلاف بينهم في أن ابن قولويه وهو الشيخ الأقدم والفقيه الشيعي المقدّم أحد أجلاء الأصحاب ومن ثقاتهم. وكتابه هذا من أهم كتب الطائفة وأصولها المعتمد عليها في الحديث، وعبّر عنه تارة بـ «جامع الزيارات» وأخرى بـ «الزيارات». وعدّه كثيرٌ من علماء الطائفة بأنه من الكتب المعتمدة وحكموا بوثاقة جميع الرواة الذين وقعوا في إسناده[٥٣].

إن الجزء الأعظم من هذا الكتاب الثمين ـ أي أكثر من ثمانين باباً ـ اختصّ بالإمام الحسين وبوقعة عاشوراء، وجاء على نحو نصوص روائية مسندة وزيارات معتبرة، وبذلك يكون حاجةً ماسّة لكل من يعمل على تدوين السيرة الحسينية والتحقيق فيها.

٩ ـ «مقتل الحسين عليه السلام» برواية الشيخ الصدوق (٣٨١هـ)، تأليف وتحقيق وترجمة: محمد صحتي سردرودي، طهران، الطبعة الأولى، مؤسسة هستي نما للنشر، شتاء ١٣٨١ش/٢٠٠٢م، عدد الصفحات ٣٦٧، حجم رقعي.

ويشتمل هذا المقتل على أكثر من مائتي حديث ورواية رويت جميعها عن طريق «رئيس المحدّثين» الشيخ الصدوق، وقد جمع معظمها من تصانيف الشيخ التي تمّ نشرها، والقسم المتبقي جُمع من مؤلّفات من روى عن الصدوق. ويقول المحقق حول الكتاب: إنني قد صرفت عاماً كاملاً في تحقيقه وتصحيحه وترجمته وتأليفه، والله وحده يعلم ما عانيته بغية إخراج الكتاب ونشره.

وعلى كل حال، فلهذا المقتل خصائص وميزات تفرده عن سائر المقاتل، وقد أشير إلى بعضها في المقدمة التي أوردت له، فيما فصّلها المؤلّف في مقال مستقل لا يسع المجال لسرده هنا(٥٤).

١٠ ـ «فضل زيارة الحسين عليه السلام» لمحمد بن علي بن الحسن العلوي الشجري (٣٦٧ ـ ٤٤٥هـ)، تحقيق السيد أحمد الحسيني، مكتبة آية الله المرعشي، الطبعة الأولى، ١٤٠٣هـ، عدد الصفحات: ١٢٢، قطع وزيري. يشتمل هذا الكتاب على تسعين رواية في فضل زيارة الحسين وآثار تربته وثواب البكاء عليه، نقل أكثرها عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم والأئمة المعصومين عليهم السلام.

١١ ـ «مقتل الحسين عليه السلام» لضياء الدين أبو المؤيد، موفق بن أحمد بن محمد المكي الحنفي (٤٨٤ ـ ٥٦٨هـ) والمشهور «بأخطب خوارزم» و«الخطيب الخوارزمي»، إشراف وتحقيق محمد السماوي، النجف الأشرف، مطبعة الزهراء، الطبعة الأولى، ١٣٦٧هـ، في مجلّدين.

ويعدّ الخوارزمي في أصوله أشعرياً وفي فروعه حنفياً، لكن ذلك لم يمنعه من إظهار المودّة لأهل بيت رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، يتجلّى ذلك بوضوح في كتابيه: «المناقب» و «المقتل»، لكنه أورد في مطاوي مقتله هذا العديد من الروايات التي تتعارض بل تتنافى كلّياً مع مذهب أهل البيت عليهم السلام، مثل الرواية التي أوردها في الفصل الخامس (ج١: ٨٦) والتي تفيد أن أبا بكر قد صلّى على الزهراء بعد وفاتها، كما أنه حضر تشييعها ومواراتها مع عمر وعلي وآخرين، أو الرواية التي أوردها في الفصل الحادي عشر (ج٢: ٣)، ضمّنها روايات أخرى موضوعة تحكي فضل يوم عاشوراء وآثار الصيام فيه، ويستمرّ في حديثه الموضوع هذا في (ج٢: ٤) معتبراً يوم عاشوراء عيداً مباركاً، بل يعادل سبعين عيداً، ويسوق روايةً يسندها للنبي صلى الله عليه وآله وسلم تأييداً لرأيه المزعوم. والأعجب من ذلك أنه اعتبر ولادة كلّ من السيدة الزهراء والحسن والحسين قد صادفت ـ أيضاً ـ في يوم عاشوراء!

١٢ ـ «ترجمة ريحانة رسول الله الإمام الشهيد الحسين عليه السلام من تاريخ مدينة دمشق» لأبي القاسم علي بن الحسن الشافعي الدمشقي، المعروف بابن عساكر (٤٩٩ ـ ٥٧١هـ)، تحقيق محمد باقر المحمودي، مؤسسة المحمودي، بيروت، الطبعة الأولى،

١٢٩٨هـ، في ٣٣٧ صفحة، من الحجم الرحلي.

لقد خصّص مؤلف تاريخ دمشق ما يقارب مجلداً كاملاً من تأريخه للإمام الحسين عليه السلام وليوم عاشوراء؛ فنقل في هذا السياق ٤٠١ رواية، وإذا حذفنا المكررات والتي تتجاوز المائة والخمسين، يصبح لدينا ٢٥٠ رواية، ثلاثون منها تتعلّق بسنة ولادته وأيام حياته ويوم شهادته، بينما عشرون رواية تتعلّق بإخبار النبي صلى الله عليه وآله وسلم والإمام علي عليه السلام عن مقتله، وما يقارب الخمسين رواية تحكي عجائب وغرائب ما وقع بعد مقتل الإمام الحسين، وأكثر من تسعين رواية اختصّت بذكر مناقبه وفضائله، وهي روايات رائعة تستحق الوقوف عندها. وعشرة روايات فقط هي التي تطرّقت لما حدث يوم عاشوراء، وتناولت كيفية الشهادة، والعنف والهمجية الذين ارتكبهما جيش عمر بن سعد.

والحاصل: إن ابن عساكر من خلال تصنيفه للروايات والترتيب الذي اتبعه في سرد الأحداث المتعلّقة بالإمام الحسين في تأريخه لمدينة دمشق، قد قام بثلاثة تحريفات يمكن اعتبارها من أعظم ما تمّ تحريفه في هذا المجال، وهي:

أولاً: اكتفى بإيراد عشرة روايات موجزة من بين الكثير من الأخبار التي تحكي بالتفصيل وحشية وهمجية ما ارتكبه جيش يزيد يوم عاشوراء، وذلك حرصاً منه على أن لا تقوم الأجيال القادمة بوضع يزيد وأعوانه تحت مقصلة التأريخ بعد محاكمتهم على ما قاموا به من جرائم وفظائع تقشعرّ لها الجلود وتتصدّع بها الجلمود؛ لأنّ في ذلك إهانةً مباشرة ليزيد، وغير مباشرة للخلفاء من قبله، وهذا ما لا يرتضيه ابن عساكر بأيّ وجه من الوجوه، ولذلك فقد اختار الطريق الأسلم، وهو أن يمرّ على كل هذه الأطلال والأشلاء بعشرة روايات تكاد لا تحكي شيء.

ثانياً: في مقابل الروايات العشرة، روى ابن عساكر عشرين رواية، أي ضعف العدد، تنصبّ جميعها على إخبار النبي صلى الله عليه وآله وسلم والإمام علي عليه السلام بمقتل الحسين.. يا ترى ما الذي يبتغي من وراء ذلك؟ لقد كان يبتغي ترسيخ فكرة حتمية مقتل الحسين في أذهان قرّاء تأريخه، وذلك تسليماً لقضاء الله وقدره، فإن الله قد قدر للحسين وشاء أن يراه قتيلاً، وهذا ما أكّده رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم والإمام علي عليه السلام في كثير من المواقف من خلال ما أخبرا به عن مقتله، فالتقصير لا يقع على عاتق يزيد وأبيه ولا على عاتق

من سلّطهم على رقاب المسلمين، وإنما ذلك قضاءٌ من الله وقدر.

لقد كان من السهل على ابن عساكر تمرير مثل هذا التحريف وتكريسه لدى الرأي العام السنّي، خصوصاً وأنّ هذا الأخير يحمل معظم شرائحه عقيدة الجبر التي تفيد أن الإنسان مجبورٌ على أفعاله وليس مختاراً فيها، ويزيد لا يخرج عن كونه إنساناً؛ فهو ـ من ثمّ ـ مجبور على أفعاله لا مختاراً، وهذا خير دليل على براءته من الجرم العظيم الذي اقترفه في قتل الحسين عليه السلام الذي كان مقتله ضرورةً وحتمية وقدراً لابد له من الوقوع.

ثالثاً: لقد أراد ابن عساكر من خلال إيراده خمسين رواية تتطرّق لعجائب وغرائب ما وقع بعد مقتل الحسين، أن يعطي صورةً ساذجة عن الشيعة وكونهم طائفة بُنيت أيديولوجياً على الخرافات، وبهذا الأسلوب المخادع، المقدّس في ظاهره، أراد أن يستهزئ بوقعة الطفّ وما جرى فيها.

وفي هذا السياق نذكر ـ بصورة إجمالية ـ المفاهيم العامّة للروايات التي ساقها ابن عساكر، وهي: ١ ـ بكت السماء حزناً على الحسين. ٢ ـ تغير الآفاق وسقوط التراب الأحمر. ٣ ـ ظهور الكواكب نهاراً. ٤ ـ لم يرفع حجر في ذلك اليوم إلا وظهر تحته دمٌ عبيط. ٥ ـ مكثت السماء سبعة أيام بلياليها كأنها علقة. ٦ ـ بقيت الشمس زماناً تطلع محمرّة على الحيطان والجدر بالغداة والعشي. ٧ ـ حدوث الحمرة في السماء كأنها الدم. ٨ ـ أصبحت الكواكب يضرب بعضها بعضاً. ٩ ـ إصابة من بشّر بمقتل الحسين بالعمى. ١٠ ـ أمطرت السماء دماً عبيطاً. ١١ ـ كانت حيطان دار الإمارة تسيل دماً. ١٢ ـ أصبحت حيطان بيت المقدس ملطّخة بالدماء. ١٣ ـ صيرورة الورس الذي نهبوه من معسكر الحسين رماداً، وما طبخوه من لحوم نياقه ناراً وعدم تمكّنهم من أكلها.

ولم يتحدّث ابن عساكر بشيء عن فلسفة الثورة الحسينية والأهداف المقدّسة والعظيمة التي كان الإمام الحسين عليه السلام ينشدها و.. لكنه في الوقت ذاته أسرف في إيراد الغرائب والعجائب من الروايات التي يمتاز معظمها ببُعده عن الواقع وقربه من المستحيل..

لقد كان ابن عساكر في عقيدته أشعرياً، لكنه تطرّف في الذود عن

الأشاعرة والجبرية والتعصّب لهم، ويؤكّد ذلك تأليفه لكتاب «تبيين كذب المفتري فيما نسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري». وفيما يتصل بالأجواء التي عاشها ابن عساكر والتي ربما يكون لها الأثر البالغ على تكوين شخصيته، فقد ولد في دمشق من أمٍّ أموية، وبقي في دمشق ومات فيها أيضاً. وقد احتضنته السلطة الحاكمة المناهضة للشيعة والتشيع، ووفرت له كافّة المستلزمات، وفي ظلّها تمكّن من تأليف تأريخ دمشق(٥٥).

ومع مثل هذه الظروف التي عاشها ابن عساكر، ليس لنا أن نستغرب ما حمله من تصوّر مغلوط تجاه عاشوراء؛ لأن الإنسان. وبعد كل شيء. هو ابن بيئته ويخضع للظروف المحيطة به ولا يخرج عنها إلا نادراً.

١٢ ـ «مثير الأحزان» لنجم الدين جعفر بن محمد بن جعفر بن هبة الله بن نما الحلّي المعروف بابن نما (٥٦٧ ـ ٦٤٥هـ)، قم، مدرسة الإمام المهدي، الطبعة الثالثة، ١٤٠٦هـ، في ١٢٥ صفحة، حجم وزيري. وقد طبع منضماً مع كتاب التحصين لابن فهد الحلي، كما طبع في أغلب الأحيان مع الكتاب الآخر لابن نما «قرة العين في أخذ ثأر الحسين»، لكنه فُصل مؤخراً وطبع مستقلاً، في حين اتخذ كتاب قرّة العين عنواناً آخر وهو «ذوب النضار في شرح الثار».

وقد وقع الاختلاف في نسبة كتابي: «مثير الأحزان» و «ذوب النضار» لابن نما الحلي، هل هما لحفيد نجم الدين الحلي أم له شخصياً؟ والصحيح ـ على ما يبدو ـ أنّهما لنجم الدين الحلي ذاته لا لحفيده.

كما اختلف أيضاً في سنة وفاة المؤلّف، وما أوردناه سلفاً إنما نقلناه عن كتاب «مثير الأحزان» وعن مقدمة المصحّح لكتاب «الملهوف على قتلى الطفوف»، وهي تُظهر أن ابن نما كان متقدّماً على السيد ابن طاووس، وكتابه مثير الأحزان كُتب قبل كتاب اللهوف لابن طاووس. لكن ذلك كلّه لا يخرج عن دائرة الاحتمال، فيما يظلّ المجال للتنقيح والتفحص مفتوحاً، ولا يسعنا في هذه العجالة أن نفصّل ونخوض في البحث أكثر، لكن بالإجمال نقول: أغلب الظن أنّ وفاة مؤلّف مثير الأحزان كانت حوالي سنة ٦٨٠هـ.

١٤ ـ «درر السمط في خبر السبط» لأبي عبد الله محمد بن عبد الله بن أبي

بكر القضاعي المعروف بابن الأبّار (٥٩٨ ـ ٦٥٨هـ)، تحقيق عز الدين عمر موسى، دار الغرب الإسلامي، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٧هـ، في ١٤٩ صفحة، حجم رقعي.

ولابن الأبّار الأندلسي كتابٌ آخر تحت عنوان «معادن اللجين في مراثي الحسين» لكنه مفقود حالياً.

وابن الأبار هذا كان معاصراً لاسفناك الأندلسي، وقد شهد مصرع العديد من أساتذته الذين بذلوا مهجهم دفاعاً عن الدولة الإسلامية، وقد عاش حياةً بالغة الصعوبة مملوءةً بالحزن والألم، فقد شهدت الفترة التي عاشها ضعف الأندلس داخلياً وعدم قدرة أهله على الصمود في وجه الزحف النصراني القشتالي البرتغالي الأرغوني، وبذلك أصبح ابن الأبّار شاهداً على تهاوي معاقل الأندلس وحصونه، ثم مدنه وعواصم أقاليمه..

وفي مثل هذه الأجواء كتب ابن الأبار كتابيه مستخدماً أدب الرثاء والبكاء، ليسلّي بهما فؤاده الحزين ويملئ بهما روحه الكئيبة، فخرج الكتابان من صميم قلبه وما خرج من القلب وقع في القلب. وقد تميّز كتابه درر السمط في خبر السبط بشعر ونثر وبأسلوب غاية في الروعة والجمال.

ومع حرص مصحّح الكتاب، أي عز الدين عمر موسى، ومساعيه الحثيثة على إثبات تسنّن إبن الأبار وعدم تشيعه، إلا أن درر السمط بقي شاهداً بكافة سطوره سطراً سطراً على تشيّعه، ووهن ما ذهب إليه عمر موسى.

وحول آرائه في درر السمط، يعتقد ابن الأبار بأن تأريخ صدر الإسلام من حياة الرسول إلى مقتل الحسين ليس إلا صراعاً بين الهاشميين والأمويين(٥٦). وفي مكانٍ آخر يصف بصراحة بني أمية بأبناء الطلقاء، وقد تولّوا الأمر دون استحقاق، ولم يكن إسلامهم إلا عن خوف ورهبة من حدّة السيف، وقد كان بنو أمية يستحقون الموت لكنّ نبي الإسلام ﷺ (جدّ الحسين ﷺ) تجاوز وعفا عنهم، وقال لهم: أنتم الطلقاء(٥٧). فكيف يا ترى تنتهي الخلافة لمثل هؤلاء؟!

يجيب ابن الأبار على هذا التساؤل بكل وضوح: ليسوا جديرين بالخلافة والإمامة بأيّ وجهٍ من الوجوه؛ فالإمامة لم تكن للئيم من سبط هند وابنها دون البتول ولا كرامة. ويصفهم في محلّ آخر بالفراعنة، وما موقف الحسين من يزيد إلا مواجهةً

بين موسى وفرعون (٥٨).

ويضيف ابن الأبار بعد سياقه للمقاطع التالية: «كانت بنو حرب فراعنة، فذهب ابن بنت الرسول ليخرجهم من العراق» (٥٩).

وهذه المقاطع التي أوردها في درر السمط، جزءٌ يسير من البدائع النثرية التي كتبت بمهارة عالية وذوق رفيع، فظهر درر السمط كتاباً قليل اللفظ كثير المعنى، يحتوي على درر ثمينة تستدعي التأمل والتفسير أملاً في حيازتها.

١٥ ـ «ترجمة الإمام الحسين عليه السلام من كتاب بغية الطلب في تأريخ حلب» لكمال الدين عمر أحمد بن أبي جرادة الحلبي المعروف بابن عديم (٥٨٨ ـ ٦٦٠هـ)، تصحيح السيد عزيز الطباطبائي، تحقيق السيد محمد الطباطبائي، قم، مؤسسة دليل ما للنشر، الطبعة الأولى، ١٤٢٣هـ، ٢٥٤ صفحة، حجم وزيري.

وهذا الكتاب ـ كما هو واضح ـ مأخوذ عن المصنّف الكبير لابن عديم، أي بغية الطلب في تأريخ حلب، وجمع وصحّح وصدر بشكل مستقل، مشتملاً على ٢٤٨ خبراً في عاشوراء والإمام الحسين، وباب المقتل في هذا الكتاب أكبر وأوسع ممّا هو عليه في كتاب الأخبار الطوال. وقد صحّحه العالم الشيعي الكبير المرحوم المحقق الطباطبائي من النسخة الأصلية التي كتبها المؤلّف بيده، والتي عثر عليها في مكتبة سلطان أحمد الثالث في تركيا.

١٦ ـ «الملهوف على قتلى الطفوف» لرضي الدين أبي القاسم علي بن موسى بن جعفر، المعروف بالسيد ابن طاووس (٥٨٩ ـ ٦٦٤هـ)، تحقيق فارس حسون تبريزيان، قم، دار الأسوة، الطبعة الأولى، ١٤١٤هـ، ٢٦٤ صفحة، قطع وزيري.

ويعتبر السيد ابن طاووس من أساطين المعرفة ومن أبرز العلماء الربّانيين الشيعة، ومصنّفاته القيّمة تشغل حيزاً مهماً في المكتبة الإسلامية، وتعدّ مرجعاً هاماً ومعتمداً للمحققين والباحثين والعلماء. وكتابه الموسوم بالملهوف على قتلى الطفوف من أبرز مصنّفاته، ويعدّ من الكتب القيمة والهامة، ويسمى غالباً «باللهوف على قتلى الطفوف». ولم يحظ كتاب آخر مثل ما حظي به هذا الأخير من إقبال المحققين والباحثين في مجال عاشوراء؛ فتُرجم للفارسية بأكثر من عشر ترجمات، وتتصدى لطباعته سنوياً عشرات من دور النشر؛ فهو بحقّ أروع كتاب تمّ تأليفه في هذا الحقل.

ولقد عثرتُ على أدلة وقرائن، تمكنني من القول: بأن السيد ابن طاووس إنما كتب كتابه اللهوف هذا ردّاً على كلام الشريف المرتضى الذي أورده في تنزيه الأنبياء وفي التلخيص أيضاً؛ فهذا ما يمكن ملاحظته في مطاوي كتاب اللهوف وكذلك من خلال آلية ترتيبه وتبويبه، وبصورة أجلى في مقدّمته التي تحدّث فيها عن الشريف المرتضى بعد أن اقترض من أبيات الأخير بيتين لغاية مزدوجة كان يبتغيها السيد ابن طاووس، وهي تقريظ ديباجة الكتاب وفي الوقت ذاته التعريض بكلام الشريف المرتضى؛ وذلك لأن مفهوم البيتين اللذين اختارهما ابن طاووس كان مناقضاً بشكل واضح لكلام الشريف المرتضى، الذي ذكره في ظروف خاصة (٦٠).

١٧ ـ «استشهاد الحسين رضي الله عنه» للإمام الحافظ ابن كثير، ويليه «رأس الحسين» لشيخ الإسلام ابن تيمية، قدّم له محمد جميل غازي، دار المدني، جدة، الطبعة الأولى، ١٣٩٧هـ [تاريخ التقديم]، ١٩٠ صفحة، قطع وزيري.

لقد خُرّج هذا الكتاب من تاريخ ابن كثير الدمشقي (٧٧٤هـ) المعروف بالبداية والنهاية. وكتاب «استشهاد الحسين» بضميمة «رسالة رأس الحسين» الذي نحن بصدده، مماثل لعنوان آخر استخرج من تاريخ الطبري، وكلا الكتابين، أي استشهاد الحسين من تأريخ ابن كثير واستشهاد الحسين من تأريخ الطبري، طُبعا ونشرا من قبل أهل السنّة.

والجدير بالاهتمام هنا هو انضمام «رسالة رأس الحسين» التي كتبها ابن تيمية لكتاب ابن كثير، ومعروف أن هذين من أشدّ الناس بغضاً للشيعة والتشيع، خلافاً للمؤرخ الشهير ابن جرير الطبري الذي تتنافى رواياته التي نقلها مع روايات ابن كثير وابن تيمية.

١٨ ـ «سيرتنا وسنّتنا سيرة نبينا صلى الله عليه وآله وسنّته» للعلامة الأميني صاحب كتاب الغدير، دار الكتاب الإسلامي، بيروت، الطبعة الثانية، ١٤١٢هـ، ١٨٢ صفحة، قطع وزيري.

والكتاب مشحون بالمصادر المهمّة ويمتاز بقبوله لدى العامة، ويتمحور حول السبب في إقامة الشيعة لمآتم العزاء على سيد الشهداء عليه السلام ودأبهم بالتأبين له كل يوم، وزيارة قبره في كربلاء والتبرك بتربته.

١٩ ـ «عبرات المصطفين في مقتل الحسين عليه السلام المأخوذ من أقدم المصادر التاريخية الإسلامية» لمحمد باقر المحمودي، قم، مجمع إحياء الثقافة الإسلامية، الطبعة الثانية، ١٤١٧هـ، المجلد الأول يحتوي على ٤٧٢ صفحة، والثاني ٣٩١ صفحة، حجم وزيري. واعتمد هذا الكتاب القيّم في محتوياته على أربعة مصادر تاريخية، وهي: ١ـ مقتل أبي مخنف الذي نقله هشام بن محمد الكلبي عن تاريخ الطبري تحت عنوان (الإمام الحسين عليه السلام في تاريخ الطبري). ٢ ـ أنساب الأشراف للبلاذري. ٣ ـ الطبقات الكبرى لابن سعد. ٤ ـ الأخبار الطوال للدينوري.

وقد قام الأستاذ المحقق المحمودي بإيراد تعليقة مهمّة على معظم فقرات الكتاب ـ كتاب العبرات ـ مما جعل كل كلمة منه تحمل عطاءً جليلاً للباحثين.

٢٠ ـ «الإمام الحسين عليه السلام في أحاديث الفريقين من قبل الولادة إلى بعد الشهادة»، للسيد علي الموحد الأبطحي الإصفهاني، الناشر: المؤلف، الطبعة الأولى، قم ١٤١٤ ـ ١٤١٨هـ، في أربعة مجلدات، ٤٤٠ + ٤٧٦ + ٥٢٨ صفحة، حجم وزيري. والمجلّد الثالث من هذا الكتاب لم يُنشر لحدّ الآن، وما نشر هو ثلاثة مجلدات، ضخّ المؤلف فيها أخباراً من مختلف المصادر، ونقل روايات تتصل بعلم الإمام الحسين ساعياً لإثبات حقيقة أن الإمام كان عالماً بما سيحصل قبل استشهاده. وهذا التكريس للأخبار والروايات حول الإمام الحسين، منح الكتاب إمكانية أن يكون ضمن قائمة مصادر عاشوراء.

وهنا نحاول استعراض عناوين أخرى يمكن اعتبارها ضمن مصادر عاشوراء أيضاً، وهي عبارة عن تحقيق أو تصحيح أو ترجمة للعناوين المتقدّمة التي فرغنا عن ذكرها آنفاً:

١ ـ «الثورة الخالدة» (مقتل الحسين لأبي مخنف) ترجمه للفارسية وصحّحه حجة الله جودكي، مؤسسة التبيان الثقافية، طهران، الطبعة الأولى، ١٣٧٧ش/١٩٩٨م، ٣٤ + ١٤٠ صفحة، قطع وزيري.

٢ ـ «ثورة سيد الشهداء الحسين بن علي عليه السلام وثارات المختار على رواية الطبري وإنشاء أبي علي البلعمي»، تصحيح محمد سرور مولائي، مركز الدراسات الإنسانية والثقافية، طهران، الطبعة الثانية، ١٣٧٧ش/١٩٩٨م، ٩٤ صفحة، قطع رقعي.

٣ ـ «الحسين عليه السلام سماته وسيرته» (ترجمه شارحه اعتماداً على ما أورده المحدّث المؤرخ الشامي ابن عساكر في كتابه الكبير: تاريخ دمشق) السيد محمد رضا الحسيني الجلالي، دار المعروف، قم، الطبعة الأولى، ١٤١٥هـ [تاريخ المقدمة]، ٢٢٠ صفحة، قطع وزيري.

١ ـ ٢ ـ خطب الإمام الحسين عليه السلام في المصادر والمصنفات

١ ـ أدب الحسين وحماسته، الكاتب غير معروف، إعداد أحمد صابري همداني، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، الطبعة الثانية، ٢٣١ صفحة، قطع رقعي.

من بين ما يشتمل عليه هذا الكتاب خطب وأشعار ذات مستوى متدنٍ أدبياً، ولا ترقى لتكون مما قاله أو نطق به الإمام، وأغلب الظنّ أنها قيلت من قبل الآخرين ونسبت إلى الإمام بعد حين.

٢ ـ بازتاب وحي (مهبط الوحي وإشراقاته): من كلام الإمام الحسين عليه السلام، تقديم آية الله مهدي الحائري الطهراني، تأليف مير سعيد حسينيان، طهران، دار الإمام المهدي للنشر، الطبعة الأولى، ١٣٧٩ش/٢٠٠٠م، ١٨٠ صفحة، قطع وزيري.

يمتاز هذا الكتاب بإعرابه الخطب والكلمات المنقولة عن الإمام الحسين عليه السلام بالإضافة إلى ترجمتها للغة الفارسية، ويشرع ـ بعد نقل مجموعة من الفضائل والزيارات ـ بجواب الإمام الحسين على كتاب معاوية، وينتهي بكلامه الذي نطق به آخر لحظات عمره الشريف. وقد ضمّ خطبتين للإمام السجاد عليه السلام وخطبةً واحدة للسيدة زينب، وخطبة واحدة أيضاً منسوبة لفاطمة الصغرى، ويختتم الكتاب مسيرته بزيارة عاشوراء المعروفة.

وبهذا العرض للكتاب نستكشف أن الطابع التبليغي والشخصي يغلب عليه، ولا يرتقي ليكون ضمن قائمة الكتب المحقّقة والمكتوبة عن علم ودراية، فأحياناً نجده يقتصر في نقل الخبر على بحار الأنوار فقط، وأحياناً أخرى ينقل عن كتب غير معتبرة، ولا تشكل مصدراً روائياً كالدمعة الساكبة ومعالي السبطين.

٣ ـ «بلاغة الحسين عليه السلام» للسيد مصطفى آل اعتماد، ترجمه للفارسية علي الكاظمي، الطبعة الثانية، قم، دار اسماعيليان للنشر، ١٤٠٦هـ، ٣٤٥ صفحة، قطع رقعي، بضميمة النص العربي. وقد أخذ هذا الكتاب ترتيب نهج البلاغة، فقسّم إلى

ثلاثة أقسام: خطب الإمام الحسين عليه السلام ورسائله وكلماته القصار.

٤ ـ «مقتطفات من كلام الإمام الحسين عليه السلام» لمنصور كريميان، دار اشرف للنشر، الطبعة الأولى، ١٣٨١ش/٢٠٠٢م، طهران (بالفارسي). وقد اشتمل هذا الكتاب المفتقِد للإسناد على كلام وشعر منسوب للإمام الحسين، لكن لا يمكن الوثوق بهذه النسبة بأيّ حال، بالإضافة إلى ذلك، فقد ضمّ الكتاب كلام وخطب لأئمة آخرين كالإمام علي عليه السلام.

٥ ـ «رسالة سيّد الشهداء» للسيد علاء الدين العلوي الطالقاني، مطبعة الحيدري، [طهران]، الطبعة الأولى، ١٣٣٧ش/١٣٨٩هـ، ١٥٢ صفحة، حجم رقعي. (بالفارسي). وقد قام المؤلف بجمع وترجمة وشرح كلام الإمام الحسين وفقاً لنسق تأريخي، بدءاً بخروجه من المدينة وانتهاءً بشهادته في كربلاء، وقد اعتمد في الحديث عن أحداث يوم عاشوراء على كلام الإمام الحسين.

٦ ـ «أربعون حديثاً من الإمام الحسين عليه السلام» لعلي صفائي الحائري (عين ـ صاد)، دار ليلة القدر للنشر، قم، الطبعة الأولى ١٣٨٠ش/٢٠٠١م، ٢٢٢ صفحة، حجم رقعي (بالفارسي). وقد اختار المؤلّف في هذا الكتاب أربعين حديثاً للإمام الحسين، فقام بشرح إجمالي لبعض مفرداتها، ثم تحدّث بشكل إجمالي أيضاً حول سند هذه الأحاديث، ثم انتقل إلى ترجمتها للغة الفارسية وشرحها شرحاً مفصلاً، وما يميّز هذا الكتاب هو الأسلوب الأدبي الرائع الذي يمتلكه الكاتب، فقد ألقى بظلاله على الكتاب؛ فنراه أحياناً يضيف نثراً وأحياناً يضخّ شعراً، وهذا الأسلوب في التعاطي مع الكتاب جعله مفتقراً للجدّية وأقصاه عن الكتب العلمية بعض الشيء.

٧ ـ «خطب الإمام الحسين على طريق الشهادة»، للبيب بيضون، دمشق، مطبعة ابن زيدون، [الطبعة الأولى]، ١٩٩٣م، ثلاثة أجزاء في مجلدين، ٤٠٩ صفحات، حجري.

وقد أورد المؤلف في هذا الكتاب كلام الإمام الحسين معتمداً في ترتيبه على المنازل التي نزل فيها الإمام أثناء سفره من المدينة إلى كربلاء، وفيما يتعلّق بالحديث عن الواقعة، فقد استند المؤلّف في إيراد خطب الإمام على ترتيب الأيام، لكنه أضاف إلى جانب كلام الإمام، كلام أصحابه وكلام أعدائه أيضاً، وفي خاتمة المطاف قام

بسرد الأحداث التي أعقبت شهادة الإمام الحسين، مع أن ذلك لا يتلائم مع موضوع الكتاب ولا مع عنوانه.

٨ . «ديوان الحسين بن علي عليه السلام» جمعه ونظمه وشرحه محمد عبد الرحيم، مع مقدمة حامد الخفاف، دمشق وبيروت، الطبعة الأولى، دار المختار العربية، ١٤١٢هـ، ٢٢٢ صفحة، قطع وزيري. وما يرد على هذا الديوان هو أنّ معظم الشعر الوارد فيه لغير الإمام الحسين، بل يصعب القطع بنسبة حتى واحد من الأبيات له.

٩ . «طريق الفلاح أو كلام الحسين عليه السلام» لأبي القاسم حالت، طهران، شركة كتب إيران المحدودة للطباعة والنشر، ١٣٥٠ش/١٩٧١م، ١٦٥ + ١٥ صفحة، قطع رقعي. وقد ضمّ هذا الكتاب ـ إلى جانب النص العربي ـ الترجمةَ الفارسية والإنجليزية، وقد جاءت الترجمة الفارسية على نحوين: رباعيات شعرية ونثر، وقد طبع الكتاب طبعة ثانية لكن تحت عنوان «الكلمات القصار للحسين بن علي عليه السلام» في سنة ١٣٦٢ش/١٩٨٣م، في ١٦٤ صفحة.

١٠ . «من كلام الحسين بن علي عليه السلام» لمهدي السهيلي، الطبعة الأولى، ١٣٣٥ش/١٩٥٦م، ١٤٥ صفحة، الطبعة الخامسة، مؤسسة اشرفي للنشر، ١٣٦١ش/١٩٨٢م، ٢٠٤ صفحات، حجم رقعي، (الترجمة الفارسية بضميمة النص العربي).

١١ . «كلام الحسين بن علي عليه السلام من المدينة إلى كربلاء»، بإشراف وتعليق محمد صادق النجمي، قم، بوستان كتاب، الطبعة التاسعة، ١٣٨١ش/٢٠٠٢م، ٣٩٢ صفحة، قطع وزيري.

يحاول المؤلّف القيام بجمع ما روي من كلام الإمام الحسين الذي قاله في آخر ستّ سنوات من عمره الشريف، لكن يا ترى إلى أي مدى كان موفّقاً في جمعه لسائر الكلام ومنعه لغيره؛ فهذا ما لا يطيقه هذا الموجز، لكن باختصار يجيب المؤلّف في مقدمته حول هذه النقطة قائلاً: «لو أطلقنا على هذا الكتاب عنوان: (مقتطفات من كلام الإمام) بدلاً عن (كلام الإمام) لكنا أقرب إلى الصواب».

وعلى أية حال، فبعد نقله للنصوص العربية قام المؤلف بترجمتها للفارسية وتقديم تفسير إجمالي لبعض مفرداتها، وقد ذيّل كل خطبة أو كلام للإمام بما

حصل عليه واكتسبه من نتائج ومفاهيم، وقد أوجز في ذلك حيناً وأطنب حيناً آخر.

١٢ ـ «كلام سيد الشهداء ﷺ» لجواد فاضل، طهران، دار علي اكبر علمي للنشر، ١٣٣٥ش/١٩٥٦م، في ١٥٤ صفحة، حجم رقعي. وقد قام المؤلف في هذا الكتاب بترجمة بعض خطب الإمام وكلماته بأسلوب أدبي رائع وشيّق.

١٣ ـ «كلام سيد الشهداء ﷺ» لشمس الدين رشدية، طهران، ١١٣ صفحة، من الحجم الصغير.

١٤ ـ «كلام سيد الشهداء» الكلمات القصار، لمهدي الأنصار القمي، قم، مؤسسة إمام العصر للطباعة وللنشر، الطبعة الأولى، ١٣٨١ش/٢٠٠٢م، ٢٨٤ صفحة، حجم رقعي. وقد اعتمد المؤلف في تأليفه هذا الكتاب أسلوب كتاب «غرر الحكم» للآمدي، فرتّبه وفقاً للحروف الأبجدية، لكنّه لم يتقيد بالمصادر المعتبرة وإنما استعان بالمعتبرة وغير المعتبرة على السواء.

١٥ ـ «لهيب النار أو مقاطع من كلام الإمام الحسين ﷺ وأصحابه» لحسن شمس الجيلاني، مطبعة مشعل آزادي، طهران، ١٣٥٣ش/١٩٧٤م، ١٥٣ صفحة، قطع وزيري [بالفارسي]. في هذا الكتاب قام المؤلّف بنقل نصوص مطوّلة من خطب الإمام الحسين من كتاب تحف العقول، وترجمها إلى الفارسية، ثم شرح بعضاً من فقراتها بصورة مشتّتة لا على التعيين، وبذات الأسلوب نقل كلمات جملة من شهداء الطف كزهير بن القين والحرّ بن يزيد الرياحي، وسبّاق عاشوراء الشهيد قيس بن المسهّر الصيداوي.

١٦ ـ «صحيفة الحسين ﷺ» لجواد القيومي الإصفهاني، قم، مؤسّسة النشر الإسلامي، الطبعة الثانية، ١٣٧٥ش/١٩٩٦م، ٣٩٦ صفحة، قطع وزيري. يتكوّن هذا الكتاب من ٧٨ دعاءً يتبعها ٢٢ خطبة للإمام الحسين، ثم الخاتمة أربعون حديثاً جمعها المؤلف من مصادر مختلفة، وأدرج النصّ العربي في الجانب الأيمن والترجمة الفارسية في الجانب الأيسر من الكتاب.

١٧ ـ «الصحيفة الحسينية ومستدركاتها» للسيد محمد حسين الشهرستاني الحائري، تحقيق قسم الدراسات الإسلامية ـ مؤسسة البعثة، نشر مؤسّسة الحسين ﷺ فرع مؤسّسة البعثة، طهران، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ، ١٧٩ صفحة، قطع وزيري.

كانت معظم نسخ هذا الكتاب منشورة في إيران والهند عام ١٣٠٦هـ وكانت تحتوي ٢٢ دعاء، وقامت مؤسّسة البعثة مؤخراً بإضافة ٥٨ دعاء قصيراً له.

١٨ ـ «الصحيفة الحسينية» للسيد محمد حسين الحسيني المرعشي الحائري (الشهرستاني) ترجمه للفارسية سيد مهدي غضنفري الخوانساري تحت عنوان «الأنفاس القدسية» بقلم محمد باقر أشرف الكتابي، مؤسسة أشرفي للنشر، ١٣٩٣هـ، ٢٦٤ صفحة، حجم رقعي.

وهذا الكتاب عبارة عن ترجمة للكتاب السابق الذي يحتوي على ٢٢ دعاء، لكنه أقصى الدعاء الأخير والملحقات الأخرى، واكتفى بترجمة ٢١ دعاء فحسب.

١٩ ـ «موسوعة كلمات الإمام الحسين عليه السلام» لجنة علم الحديث في مؤسّسة باقر العلوم للتحقيق، ترجمة علي مؤيدي، قم، دار معروف ومشرقين للنشر، الطبعة السادسة، ١٣٨١ش/٢٠٠٢م، ٩٥٩ صفحة، قطع وزيري [بالفارسي].

٢٠ ـ «موسوعة كلام الإمام الحسين عليه السلام» لمحمد دشتي، قم، مؤسسة أمير المؤمنين للبحث والتحقيق، الطبعة الأولى، ١٣٧٧ش/١٩٩٨م، ٧٥١ صفحة، قطع وزيري. وهذه الموسوعة ليست سوى صورة أخرى للموسوعة السابقة طبعت طبعةً مستقلة دون أن تختلف عن سابقتها في المضمون.

٢١ ـ «كلمة الإمام الحسين عليه السلام» للسيد حسن الشيرازي، دار العلوم، بيروت، الطبعة الثانية، ١٤٢١هـ، ٣٥٦ صفحة، قطع وزيري. جمع المؤلّف في هذا الكتاب كلام الإمام الحسين وقسّمه تقسيماً موضوعياً إلى العقائد والأخلاق والعبادات والأحكام والمواعظ والأدعية والمجتمع والسياسة.

٢٢ ـ «لمعات الحسين عليه السلام» للسيد محمد الحسيني الطهراني، دار صدرا للنشر، طهران، الطبعة الثانية، ١٤٠٧هـ، ٧٩ صفحة، قطع وزيري. اشتمل هذا الكتاب على عدّة خطب وكلمات للإمام الحسين إلى جانب ترجمتها للغة الفارسية، وتمحورت جميعها حول عاشوراء وما جرى في كربلاء.

٢٣ ـ «لمعة من بلاغة الحسين عليه السلام» تحتوي على خطبه ورسائله وقصار كلماته، تأليف السيد مصطفى الموسوي آل اعتماد، تحقيق وترجمة محمد حسن الموسوي مشكاة، قم، دار طيار للنشر، ١٤٢١هـ، ٢٦٣ صفحة، قطع وزيري. وهذا الكتاب

هو ذات الكتاب السابق لكن مع التحقيق، وقد أشرنا إليه في بداية هذه المقالة.

٢٤ ـ «منطق الحسين عليه السلام» لأبي الفضل زاهدي، مكتبة صحفي، قم، ١٣٤٨ش/١٩٦٩م، ٢٥٦ صفحة، حجم رقعي. وقد اشتمل هذا الكتاب هو الآخر على جملة من الأدعية والخطب والروايات وبعض الشعر المنسوب للإمام الحسين، نقلت جميعها من مصادر شتّى، معتبرة وغير معتبرة، ثم تمّت ترجمتها للغة الفارسية.

٢٥ ـ **«منهاج البلاغة في خطب ورسائل وحكم الإمام الحسين عليه السلام» لكريم زريجي**، دار نور الوحي للنشر، قم، الطبعة الأولى، ١٤٢٣هـ، ١٢٤ صفحة، حجم وزيري. تمّ تأليف هذا الكتاب على غرار كتاب نهج البلاغة؛ فجمعت فيه ١٨ خطبة و١٣ رسالة و٧٠ قولاً بين حكم وكلمات قصار، كما تمّ شرح بعض المفردات في حاشية الكتاب.

٢٦ ـ «موسوعة كلمات الإمام الحسين عليه السلام» إعداد لجنة علم الحديث في مؤسسة باقر العلوم، دار المعروف، قم، الطبعة الأولى، ١٤١٥هـ، ٨٧٨ صفحة، قطع وزيري. وهي موسوعة كبيرة وواسعة تمّ إعدادها بأسلوب فريد أدى إلى قبولها لدى معظم القراء والباحثين، بحيث تمّ إعادة طباعتها في سنتها الأولى ثلاث مرات على التوالي، وها هي الطبعة الرابعة على باب النشر تنتظر مرور اللمسات الأخيرة بغية إخراجها بالصورة التي تليق بها.

إن موسوعة كلمات الإمام الحسين عليه السلام المشار إليها أعلاه تضم ٩٩٦ رواية و١٤٩ مقطعاً شعريّاً منسوباً للإمام الحسين، خرجت في جزئين ضمن مجلّد واحد كبير، والجزء الأول يشتمل على كلام الإمام والشعر المنسوب إليه تمّ ترتيبه وفقاً لتاريخ الصدور، ضمن أربعة فصول: الفصل الأول: كلام الإمام الحسين عليه السلام في عهد رسول الله صلى الله عليه وآله. الفصل الثاني: كلام الإمام في عهد الإمام علي عليه السلام. الفصل الثالث: كلام الإمام وشعره في عهد ولاية أخيه الإمام الحسن عليه السلام. الفصل الرابع: كلامه وشعره إبّان إمامته وحتى شهادته.

أما الجزء الثاني من الكتاب، فقد ضمّ كلام الإمام وشعره لكن وفقاً للترتيب الموضوعي، وهو يشتمل على كل كلام وشعر للإمام لم يتم التعرّف على زمن صدوره. وهذا الجزء تضمن خمسة فصول: ١ـ أصول العقائد ٢ ـ الأحكام الفقهية

والعملية (من الطهارة إلى الديات) ٣ ـ الأخلاق وآداب المعاشرة ٤ ـ الأدعية المأثورة عنه ٥ ـ الشعر المنسوب إليه، وقد تمّ ترتيبه وفقاً لحروف القوافي في حسب الحروف الأبجدية.

ولم تخلُ هذه الموسوعة من بعض المشاكل ونقاط الضعف، وأهمّها أنّ الإخوة العاملين في هذه الموسوعة الروائية لم يكتفوا بمصادر الدرجة الأولى والثانية، وإنما اعتمدوا على مصادر لا يعتدّ بها وغير معتبرة في بعض الأحيان كأسرار الشهادة للفاضل الدربندي ومعالي السبطين للحائري و.. مما أدى إلى دخول بعض الروايات المحرّفة والمختلقة، الأمر الذي يدعنا نقول وبكل صراحة: إن عُشر كتاب «موسوعة كلمات الإمام الحسين عليه السلام» لا يمكن الاعتماد عليه والوثوق به؛ لاشتماله على روايات مجعولة وخالية من السند.

طبعاً لابد من التنويه بالمساعي الحثيثة التي يبذلها الأخوة الأعزاء في مؤسّسة باقر العلوم في العمل على تهذيب الموسوعة وتنقيحها بغية إصدار الطبعة الرابعة خاليةً من الأخبار الموضوعة والمختلقة، بالإضافة إلى أنهم زادوا هذه الطبعة مجموعةً من الفهارس الحرفية والضرورية، والتي تحتاجها كل موسوعة بهذا الحجم، إذ خلوّ الموسوعات الكبيرة من الفهارس الحرفية يجعل من الصعب على القارئ التوصّل إلى مبتغاه منها؛ فتكون كالكنوز التي لا تنالها الأيدي.

٢٧ ـ موسوعة كلمات الإمام الحسين عليه السلام

ويعدّ هذا التصنيف من أجود الموسوعات التي جمعت كلام الإمام الحسين، وعلى الرغم من عدم شموليته للروايات كافة إلا أن الجهود المضنية التي بذلها العاملون عليه، والتي شملت تنقيح الروايات وتصحيحها جعلها إن لم تكن جامعة مانعة فهي على الأقل مانعة من ورود الروايات الموضوعة والمختلقة.

وقد تم ترتيب هذه الموسوعة ضمن ثلاث فصول مطوّلة:

أ. الفصل الأول يتمحور حول حياة الإمام الحسين ومناقبه وفضائله وسرد لأحداث ووقائع مناهضته لمعاوية ويزيد، وذكر شهادته مع أولاده وأصحابه، ويمثل هذا الفصل القسم الأعظم من الكتاب؛ إذ يشمل المجلّد الأول والثاني و٧٨ صفحة من المجلّد الثالث أيضاً، ويمكن اعتبار هذا الفصل «فصل المقتل».

ب. الفصل الثاني ويتمحور حول الروايات والأخبار المنقولة عن الإمام، والتي

تدور حول التوحيد والإمامة وأحكام الدين والأخلاق والسنن، ويشغل هذا الفصل حيّزاً من الكتاب يمتدّ من الصفحة ٧٩ وحتى ٣١١ من المجلّد الثالث.

ج. الفصل الثالث، ويختصّ بذكر الرواة الذين نقلوا عن الإمام الحسين، بكافة أنواع النقل المرسل منه أو المتصل، وقد ذكرت أسماؤهم وفقاً للحروف الأبجدية، بالإضافة إلى موجز عن حياتهم وسيرتهم، وما قيل فيهم من المدح أو الذم أو القدح. وقد بدأ ذكر الرواة بإبراهيم بن سعيد وانتهى بيونس بن أبي إسحاق، وقد شغل هذا الفصل أي الثالث حيّزاً من الكتاب بلغ ما بين الصفحة ٣١٢ والصفحة ٤١٨ من المجلد الثالث.

وأما خاتمة الكتاب، فامتدّت ما بين الصفحة ٤١٩ والصفحة ٤٩٠، وقد اشتملت على مراثي شعراء القرن الرابع في حقّ سيد الشهداء..

٢٨ . «نهج شهادة الحسين عليه السلام» ترجمة وتدوين أحمد فرزانه، تنقيح وإسناد مرتضى الرضوي، الناشر مؤسّسة ثقافة أهل البيت، قم، الطبعة الأولى، ١٤٠٣هـ، ٥٠٣ صفحات، قطع وزيري. اعتمد مؤلفو هذا الكتاب على مصادر متأخرة وغير معتبرة كناسخ التواريخ و.. بل نقلوا عن كتب موضوعة كأسرار الشهادة للدربندي. واعتمدوا في كثير من الأحيان الوساطة في النقل، وهو ما من شأنه أن يعرّض الكتاب للضعف من حيث النقل والإسناد.

٢٩ . «الوثاقة الرسمية لثورة الإمام الحسين عليه السلام» لعبد الكريم الحسيني القزويني، مكتبة الشهيد الصدر، الطبعة الثالثة، قم، ١٤٠٤هـ، ٢٦٤ صفحة، حجم رقعي. صبّ مؤلف هذا الكتاب اهتمامه على الرسائل المتبادلة بين الإمام الحسين والآخرين ـ من المخالفين وعمّال يزيد ـ والتي دوّنت في الستة أشهر الأخيرة من حياته، وقد اعتبر الكاتب هذه الرسائل «وثائق وحجج رسمية دامغة» لها دورها في واقعة الطف، وقد استغلّها في تحليل الواقعة وتفسيرها.

المصادر الشاملة

إن إعداد هذا النوع من المصادر عادةً ما يكون كبيراً؛ وذلك لأن وجود أيّ نص من النصوص القديمة ـ ولو كان في جملة قصيرة ـ في كتاب معتبر يمكنه أن يحوّل

ذلك الكتاب مصدراً مهماً يرجع إليه في خصوص ما تحدّث عنه، بالرغم من إيجاز النص.

لكننا ـ مع ذلك ـ نضع ثلاثة معايير للمصادر التي سوف نذكرها، وهي:

أولاً: المصادر التي تناولت الإمام الحسين ووقعة الطف في حيّز لا يقلّ عن فصل كامل.

ثانياً: المصادر التي تناولته في حديث مطوّل.

ثالثاً: المصادر التي يحتلّ حديثها أهميةً قصوى اقتضت نقله.

وطبقاً لهذه المعايير؛ تكون المصادر على النحو التالي:

١ ـ مثالب العرب، لهشام الكلبي (٢٠٤هـ).

٢ ـ نسب قريش، لأبي عبد الله مصعب بن عبد الله الزبيري (٢٣٦هـ).

٣ ـ الإمامة والسياسة، لابن قتيبة الدينوري (٢١٣ ـ ٢٧٦هـ).

٤ ـ أنساب الأشراف، لأحمد بن يحيى البلاذري (٢٧٩هـ).

٥ ـ بلاغات النساء، لابن طيفور (٢٠٤ ـ ٢٨٠هـ).

٦ ـ الأخبار الطوال، لأبي حنيفة الدينوري (٢٨٢هـ).

٧ ـ تاريخ اليعقوبي، لأحمد بن أبي يعقوب، ابن واضح اليعقوبي (٢٩٢هـ).

٨ ـ تاريخ الطبري، لأبي جعفر محمد بن جرير الطبري (٢٢٤ ـ ٣١٠هـ).

٩ ـ الذرية الطاهرة، لأبي بشير محمد بن أحمد بن حماد الأنصاري الرازي الدولابي (٢٢٤ ـ ٣١٠هـ).

١٠ ـ سرّ السلسلة العلوية، لأبي نصر البخارائي المولود سنة (٣٤١هـ).

١١ ـ مروج الذهب، لأبي الحسن علي بن الحسين المسعودي (٣٤٦هـ).

١٢ ـ إثبات الوصية، للمؤلّف نفسه.

١٣ ـ دلائل الإمامة، لأبي جعفر محمد بن جرير بن رستم الطبري (بعد: ٣٥٠هـ).

١٤ ـ مقاتل الطالبيين، لأبي الفرج الإصفهاني (٢٨٤ ـ ٣٥٦هـ).

١٥ ـ الأمالي، للشيخ الصدوق (٣٠٥ ـ ٣٨١هـ).

١٦ ـ عيون أخبار الرضا، للمؤلّف نفسه.

١٧ ـ معاني الأخبار، له أيضاً.

١٨ ـ علل الشرايع، له أيضاً.
١٩ ـ الإرشاد في معرفة حجج الله على العباد، للشيخ المفيد (٣٣٦ ـ ٤١٣هـ).
٢٠ ـ تجارب الأمم، لأبي علي مسكويه الرازي (٣٢٠ ـ ٤٢١هـ).
٢١ ـ تيسير المطالب في أمالي الإمام أبي طالب، لأبي طالب الزيدي (٤٢٤هـ).
٢٢ ـ الإفادة في تاريخ الأئمة، للمؤلف نفسه.
٢٣ ـ الأمالي الخميسية، ليحيى بن حسين بن إسماعيل الشجري الجرجاني (٤٧٩هـ).
٢٤ ـ روضة الواعظين، لفتال النيشابوري (٥٠٨هـ).
٢٥ ـ إعلام الورى بأعلام الهدى، لأمين الإسلام أبي علي الطبرسي (٤٦٨ ـ ٥٤٨هـ).
٢٦ ـ الاحتجاج، لأبي منصور أحمد بن علي الطبرسي (٥٨٨هـ).
٢٧ ـ مناقب آل أبي طالب، لابن شهر آشوب المازندراني (٤٨٩ ـ ٥٨٨هـ).
٢٨ ـ المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، لابن الجوزي (٥٩٧هـ).
٢٩ ـ كتاب الرد على المتعصّب العنيد المانع من لعن يزيد، للمؤلّف نفسه.
٣٠ ـ الكامل في التاريخ، لابن أثير الجزري (٥٥٥ ـ ٦٣٠هـ).
٣١ ـ أسد الغابة في معرفة الصحابة، للمؤلف نفسه.
٣٢ ـ تذكرة الخواص، لسبط ابن الجوزي (٥٨٢ ـ ٦٥٤هـ).
٣٣ ـ شرح نهج البلاغة، لابن أبي الحديد (٦٥٦هـ).
٣٤ ـ بغية الطلب في تاريخ حلب، لابن عديم (٥٨٨ ـ ٦٦٠هـ).
٣٥ ـ إقبال الأعمال، للسيد ابن طاووس (٥٨٩ ـ ٦٦٤هـ).
٣٦ ـ مصباح الزائر، للمؤلف نفسه.
٣٧ ـ كشف الغمّة في معرفة الأئمة، لأبي الحسن علي بن عيسى الأربلي (٦٩٣هـ).
٣٨ ـ ذخائر العقبى في مناقب ذوي القربى، لمحبّ الدين الطبري (٦١٥ ـ ٦٩٤هـ).
٣٩ ـ فرائد السمطين، لإبراهيم بن محمد الحموي الخراساني (٧٣٠هـ).
٤٠ ـ تاريخ الإسلام، لشمس الدين محمد بن أحمد الذهبي (٧٤٨هـ).

٤١ ـ سير أعلام النبلاء، للمؤلّف نفسه.

٤٢ ـ نظم درر السمطين، لجمال الدين محمد بن يوسف الزرندي الحنفي (٧٥٠هـ).

٤٣ ـ معارج الوصول إلى معرفة فضل آل الرسول والبتول، للمؤلّف نفسه.

٤٤ ـ كتاب النزاع والتخاصم فيما بين بني أمية وبني هاشم، لتقي الدين المقريزي (٧٦٦ ـ ٨٤٥هـ).

٤٥ ـ الإصابة في تمييز الصحابة، لابن حجر العسقلاني (٨٥٢هـ).

٤٦ ـ الفصول المهمّة في معرفة أحوال الأئمة، لابن الصبّاغ المالكي (٨٥٥هـ).

٤٧ ـ جواهر المطالب في مناقب الإمام علي بن أبي طالب، لأبي البركات محمد بن أحمد الباعوني الشافعي (٨٧١هـ).

بالإضافة إلى هذه المصادر السبعة والأربعين، هناك عشرات الكتب الأخرى التي تحدّثت بشكل أو بآخر عن الإمام الحسين عليه السلام وعاشوراء، ككتاب سُليم بن قيس الهلالي، وعوالي اللئالي، وكتاب السرائر، والميزان، والصواعق المحرقة، وجمهرة أنساب العرب، والثاقب في المناقب، ومسند ابن حنبل، وفضائل الصحابة، والمجموعة النفيسة، ومقدمة وتاريخ ابن خلدون، ونهاية الإرب في فنون الأدب، ونهاية التنويه في إزهاق التمويه والتنبيه، والاشراف، ومصباح الكفعمي، وشرح الأخبار، وجامع الأخبار، والوافي بالوفيات.

موسوعة الإمام الحسين عليه السلام، الإنجاز الأضخم

تعدّ هذه الموسوعة أضخم مجموعة شاملة وجامعة لمصادر سيرة الإمام الحسين عليه السلام، فقد تمّ في هذا الإطار إدراج المصادر المستقلّة بأجمعها وإدراج خصوص ما يتعلّق بالإمام الحسين من المصادر غير المستقلّة، وقد بلغ حجم المشروع درجةً من الاتساع بحيث ضمّ ـ إضافة لما أوردناه من المصادر أعلاه [٦١] ـ عشرات الكتب والمصادر الأخرى، فنحن هنا استقصينا معظم مصادر السيرة الحسينية، لكن توقّفنا عند القرن التاسع للهجرة، بينما تجاوز الإخوة المؤلّفون لموسوعة الإمام الحسين هذا القرن، وضمّوا إلى الكتاب مصادر وكتباً متأخرة ومعاصرة أيضاً.

ومع وجود بعض الإشكاليات التي يمكن إيرادها على هذا الموسوعة، إلا أن الفوائد الجمّة التي تترتب عليها والتي سنذكرها لاحقاً من شأنها التغلّب على نقاط الضعف هذه، وفي هذا الصدد جاء في مقدمة الموسوعة: «لقد تمّ ترتيب نصوص هذا الكتاب ـ الموسوعة ـ وفقاً لمصادرها واستناداً لأسبقيّة المصادر على الأخرى. وجعلنا تقدّم المؤلفين، وليس تقدّم رواة الأحاديث، معياراً للتقديم والتأخير، فعلى سبيل المثال، يعتبر أبو حنيفة الدينوري وابن قتيبة الدينوري متقدّمان على الطبري، مع أنّ الأحاديث التي نقلاها خالية من الإسناد بينما تسند روايات الطبري إلى أبي مخنف الأزدي وهشام بن محمد الكلبي وأمثالهم.

ومن ميزات الكتاب أن النصوص التأريخية لم تدمج فيه، ومعنى ذلك أن سائر النصوص المتشابهة تمّ تكرارها وذكرها مرةً ثانية، وهذا الأمر من شأنه تسليط الضوء على الفوارق الموجودة بين النصوص، وفي حال كان النص المتأخر مطابقاً للمتقدّم يتمّ إرجاع القارئ إلى النصّ المتقدم من خلال رموز معينة، تمّ إيضاحها في مقدمة الكتاب»(٦٢).

«إن الهدف من هذا المشروع هو حصر كافة البحوث التي دوّنت حول عاشوراء [والإمام الحسين عليه السلام بصورة عامة] وذلك كي يتسنّى للباحثين والمحققين والخطباء والأدباء مراجعة المصادر والاستفادة منها»(٦٣).

«في هذا البحث المطوّل ـ مشروع موسوعة الإمام الحسين عليه السلام ـ لم نتعرّض إلى صحّة أو سقم الأخبار والروايات، وإنما اقتصرنا على ذكرها فقط، فهي بمثابة مواد أولية تُسعف الباحثين والقراء في مشاريعهم العلمية، كما توقفهم على التناقضات والاختلافات التي منيت بها النصوص»(٦٤).

ولا بد من القول بأن القائمين على هذا المشروع الواسع قد بذلوا جهداً كبيراً ومفيداً وفعالاً في الوقت نفسه، وقد تمكّنوا من طي معظم المسافة في هذا الدرب الطويل والوعر، ويبدو أن نصف المشروع قد ظهر إلى النور، فقد شاهدت ـ والكلام لصاحب الدراسة الحالية ـ ستّة مجلدات منه(٦٥).

وتظهر فائدة هذا المشروع إذا ما علمنا أن الباحث الذي يكون بصدد البحث حول عاشوراء، ومهما كان نشطاً وجاداً ودقيقاً، إلا أنه لن يتمكّن من الوقوف على

جميع ما ورد في موسوعة الإمام الحسين حتى لو صرف في ذلك عمراً مديداً، في حين نجد أن الموسوعة قد وفّرت عليه الجهد من خلال جمع المصادر ضمن دائرة محدّدة، وتصنيفها تصنيفاً تاريخياً مما يسهّل عملية الرجوع إليها.

ولم يقتصر المؤلفون على إيراد كتب المقاتل والمراثي، وإنما عززوا الموسوعة بالكتب التاريخية والروائية والتفسيرية والرجالية، إضافةً إلى أنهم عملوا على إخراج النصوص التي تتصل بموضوع الموسوعة ومهما بلغ حجمها ـ حتى لو اقتصرت على سطر واحد ـ من كتب المجالس والأمالي والمعاجم، وأوردوها في المكان المناسب من موسوعة الإمام الحسين.

ومن المناسب هنا أن نذكر، إضافةً لما ذكرناه سابقاً، بعض المصادر التي شارك قسمٌ من نصوصها، ولم تشارك بأكملها، في تكوين موسوعة الإمام الحسين، وهي: السيرة النبوية، وأخبار الخلفاء، وكتاب الفخري في الآداب السلطانية، والأصيلي في أنساب الطالبيين، والعقد الفريد، والاستيعاب، وشذرات الذهب في أخبار من ذهب، وعمدة الطالب، ولباب الأنساب، وعيون الأخبار والمعارف، وروح المعاني في تفسير القرآن، ومقتل الإمام أمير المؤمنين علي بن أبي طالب، والطرائف، وسعد السعود، والتبيين في أنساب القرشيين، والآثار الباقية، وكتاب النسب، ومنتهى المقال، وتفسير أبي الفتوح الرازي، ودلائل النبوة، وحلية الأولياء، ومسند أبي يعلى الموصلي، وصحيح البخاري، والتاريخ الكبير، والسنن الكبرى، والجامع الصحيح، والتفسير المنسوب للإمام العسكري، والمستدرك على الصحيحين، ووسائل الشيعة، وإثبات الهداة، ومستدرك الوسائل، والوافي، وبحار الأنوار، وتفسير الصافي، وتفسير نور الثقلين، وروضة الصفا، وحبيب السير، وتجّار السلف، وحياة الحيوان الكبرى، وعشرات الكتب الأخرى من هذا القبيل، حتى أنها شملت تاج العروس أيضاً[٦٦].

ومن الكتب المتأخرة التي شاركت في موسوعة الإمام الحسين، نذكر: مع الحسين في نهضته، ومناهل الضرب، وأعيان الشيعة، ولواعج الأشجان، وأصدق الأخبار، ومقتل الحسين عليه السلام أو واقعة الطف لمحمد تقي بحر العلوم، والدمعة الساكبة، والكبريت الأحمر، والتوابون، والأنوار النعمانية، ومزارات أهل البيت،

وحول البكاء على الإمام الحسين، وأسرار الشهادة، ومنتخب الطريحي، ومعالي السبطين، ووسيلة الدارين وإبصار العين، وناسخ التواريخ، ومدينة المعاجز، وأدب الحسين وحماسته، وجلاء العيون، وعين الحياة، وتسلية المجالس، والحسين في طريقه إلى الشهادة، ووسائل المظفري، ومثير الأحزان في أحوالات الأئمة الإثني عشر [٦٧]، وكتباً عديدة أخرى في هذا المجال.

لكن الملاحظ أنّ هذه النصوص المتأخرة تفقد هيبتها إذا ما وضعت إلى جانب المصادر المتقدّمة، كما أنها تُظهر ضعف مؤلّفيها وعدم اهتمامهم بتنقيح النصوص المتقدّمة وتصحيحها، وإنما اكتفوا بالإضافة عليها، وقد يصل بهم الأمر أحياناً إلى اقتناص نصّ متقدم أو رواية قصيرة وتدوين كتاب كامل حولها. إنّ هذه الصورة تعكس بوضوح أهمية موسوعة الإمام الحسين عليه السلام وتجعلها كاشفةً لهذه الحقائق.

أمثلة للمبالغات التاريخية في قصة عاشوراء

ومن الجدير أن نسوق هنا بعض الأمثلة لتلك الكتب التي ألّفت على غرار ألف ليلة وليلة:

١ ـ أجمعت المصادر على أن عدد القتلى في جيش عمر بن سعد بلغ ٨٨ شخصاً، إلا الشيخ مهدي الحائري المازندراني (صاحب معالي السبطين)، فإنه بالغ في عدد القتلى حتى وصل إلى ١٥٠ ألف قتيل، من دون أن يسوق أدلّةً أو براهين لإثبات ذلك[٦٨].

٢ ـ كما أنه رفع عدد شهداء عاشوراء ـ من الجانب الحسيني ـ من ٧٣ أو ١٠٧ ـ على أكثر الأقوال ـ إلى ٢٣٢ شهيداً [٦٩].

٣ ـ كان عدد أصحاب الإمام الحسين حال نزوله كربلاء ٦٩ رجلاً، وقد ارتفع العدد بانضمام ٢٠ رجلاً من جيش عمر بن سعد؛ فبلغ المجموع ٨٩ رجلاً، لكن ما نلاحظه أنّ العدد أخذ يتصاعد عبر التاريخ شيئاً فشيئاً حتى بلغ في كتابي: بحار الأنوار وعوالم العلوم، إلى ألف راكب ومائة راجل[٧٠].

٤ ـ وكان للجروح التي أصيب بها الإمام الحسين نصيبٌ من مبالغة المؤرخين،

فقد ازداد عددها من ٦٣ جرحاً إلى ١٢٠، ثم إلى ٣٢٠، وصولاً إلى ١٩٠٠ جرحاً، ثم ارتفع العدد بالغاً أربعة آلاف ومائة وثمانين (٤١٨٠) جرحاً[٧١].

ولم تقتصر هذه المبالغات على الأعداد، وإنما شملت الوقائع التي شهدتها أرض الطف، فعلى سبيل المثال نشير إلى الأحداث التي سردتها كتب المقاتل في ما قام به حبيب بن مظاهر الأسدي [٧٢]، أو ما أقدم عليه أبو الفضل العباس، فبالغوا في ذلك وأطنبوا، حتى أنهم ألّفوا قصصاً وسردوا روايات ضخمة تعليقاً على جزء من رواية تحدّثت عن مشهد ما حدث في يوم عاشوراء. ولا يسعنا أن نأتي على ذكرها في هذه العجالة[٧٣].

أضواء على موسوعة الإمام الحسين ﷺ

«لقد تمّ تقسيم الموسوعة إلى ثلاثة محاور أساسية: المحور الأول: عرض تاريخي إلى جانب تحليل شامل للأسباب التي ساهمت في وقوع حادثة عاشوراء وما ترتّب عليها وما نتج عنها. وفي هذا المحور أيضاً نجد استعراضاً مفصّلاً لحياة الإمام الحسين والفترة التي عاشها في ظلّ حكومة معاوية، ثم هلاك الأخير وانتقال الخلافة إلى يزيد وامتناع الإمام عن البيعة له، ثم خروجه من المدينة والرحيل من مكة باتجاه كربلاء، وصولاً إلى حادثة عاشوراء ومقتل سادات الشهداء [شهداء بني هاشم] وعلى رأسهم سيد الشهداء، والحوادث التي أعقبت الواقعة ثم عودة أهل البيت ﷺ إلى المدينة. وفي خاتمة المحور نجد فصلاً كاملاً تحت عنوان (جزاء قَتَلة الإمام الحسين ﷺ وثارات المختار)» [٧٤].

لقد تمّ نشر معظم فقرات المحور الأول في خمسة مجلدات إلا جزء يسير لم يكتمل لحدّ الآن، وهو ما يتعلّق بحوادث الطريق بين الكوفة والشام وما وقع في مدينة دمشق ورجوع أهل البيت ﷺ إلى المدينة[٧٥]، بالإضافة إلى الملحق المختصّ بثورة المختار التي تذكر عادةً بدلاً عن سيرة الإمام السجاد ﷺ الذي كان حاضراً بنفسه يوم عاشوراء، ثم تلحق بشكل غير موضوعي بسيرة الإمام الحسين.

«المحور الثاني: اختصّ بذكر أحوال أصحاب الحسين ﷺ، وشمل أهل البيت والأصحاب والنساء اللائي حضرن يوم عاشوراء»[٧٦]. وما نشر من هذا المحور لحدّ

هذه اللحظة هو ما يتعلّق بالشهداء من أولاد الإمام علي عليه السلام ومعظمه في الحديث عن أبي الفضل العباس (المجلد التاسع).

«المحور الثالث: ويختصّ بذكر حياة الإمام الحسين عليه السلام منذ الولادة وحتى يوم عاشوراء، كما يشتمل على ذكر فضائله ومناقبه وما نزل فيه من الآيات، وذُكر في حقّه من الأحاديث والروايات»(٧٧).

لقد بلغ النجاح الذي حقّقه العاملون على موسوعة الإمام الحسين حداً يبعث على الدهشة، وخصوصاً عندما يجد القارئ نفسه أمام هذا الكمّ الهائل من الروايات والآراء والأقوال المختلفة والمتضاربة وقد جمعها كتابٌ واحد، وكعينة على هذا التضارب ـ فيما بين الروايات ـ نعرض أنموذجين: الأول تحت عنوان «رأس الحسين عليه السلام أين دفن؟ وكيف دُفن؟ ومتى دُفن» (٧٨)، والثاني تحت عنوان «من سَلِمَ من مذبحة عاشوراء»(٧٩).

فمن الملاحظات التي يمكن إيرادها على المؤلفين ـ في هذا السياق ـ أنهم لم يبذلوا جهداً كافياً في دراسة المصادر والنصوص المتقدمة، سوى إشارات عابرة سجّلت في حقّ بعض المصادر، كالتي جاءت تحت عنوان «من أخطاء المقتل المنسوب إلى أبي مخنف»(٨٠)، ولم يخل الكتاب من بعض الأخطاء التي عثرنا عليها ضمن قراءتنا والتي نشير إليها أدناه:

١ ـ تمّ نسبة كتاب «رياحين الشريعة» لرسولي محلاتي(٨١)، في حين يعود الكتاب إلى ذبيح الله محلاتي، وهو ما ورد أيضاً في فهرس مصادر الكتاب.

٢ ـ نجد في النصّ المنقول عن كتاب «بطل العلقمي» جملة: «إذ الأخ لا يرث مع الإمام»(٨٢)، فيما الصحيح هو «مع الأم». ولا يخفى أن مثل هذه المشروع الضخم والصعب لا يقلّل من أهميته بعض الأخطاء اليسيرة كالتي ذكرت.

وجدير بموسوعة الإمام الحسين ما جاء في المقدّمة التي قدّمها للكتاب العلامة الجعفري، والتي نعرض جزءاً منها كحُسن ختام لهذه الدراسة: «لقد قام بالعمل على هذا المشروع نخبةٌ من العلماء المطلعين والعاشقين الأوفياء لقافلة سيد عشاق الحق والحقيقة (الإمام الحسين بن علي عليه السلام) وبذلوا في ذلك سنوات مديدة من حياتهم المباركة، ولا يسعني بكلمات موجزة أن أصف مشروعاً بهذا الحجم وبهذه

الضخامة؛ فكل من حظي بمراقبة مراحل تطوّر هذه الموسوعة التي قلّ نظيرها وظروف نشأتها سوف يجد أنها إحدى المشاريع الإنسانية الضخمة والتي تعدّ مصداقاً للنفحات الإلهية التي تتجلّى في حياة العباد، فمن الضروري بمكان التعرف عليها والحرص على الاهتمام بها»[٨٣].

ـ يتبع ـ

* * *

الهوامش

١ ـ الطوسي، الفهرست: ٣٧، ٣٨، الرقم ١٠٩.

٢ ـ التستري، قاموس الرجال ٢: ١٦٥.

٣ ـ آغا بزرك الطهراني، الذريعة إلى تصانيف الشيعة ٢٢: ٢٤.

٤ ـ المحدث النوري، اللؤلؤ والمرجان: ١٥٠؛ وقد كان العاملون على كتاب تاريخ الإمام الحسين على علم بهذه الحقيقة، وصرّحوا بعدم وثاقة المقتل المنسوب لأبي مخنف في أكثر من مقام؛ فراجع: كتاب تاريخ الإمام الحسين ١: ٨٩٥، و٢: ٨٤٣، و٣: ٨١٧، و٤: ٨٩٢، و٥: ٨٨٣، و٩: ١٠٠٤.

٥ ـ محمد باقر المحمودي، عبرات المصطفين ١: ٦.

٦ ـ رجال النجاشي: ١٢٨.

٧ ـ فهرست ابن النديم: ٢٧٥.

٨ ـ آغا بزرك الطهراني، الذريعة ٢٢: ٢٨.

٩ ـ فهرست ابن النديم: ١٦٥.

١٠ ـ الذريعة ٢٢: ٢٨.

١١ ـ رجال النجاشي: ٤٢٧، الرقم ١١٤٨؛ وفهرست الطوسي: ١٧١؛ وفهرست ابن النديم: ١٥٨.

١٢ ـ المحقق الطباطبائي، أهل البيت في المكتبة العربية: ٥٣٥.

١٣ ـ فهرست الطوسي: ٩٥، الرقم ٣٩٥.

١٤ ـ ابن شهر آشوب، معالم العلماء: ٧٢، الرقم ٤٨٦.

١٥ ـ الذريعة ٢٠: ٢٩٣.

١٦ ـ أهل البيت في المكتبة العربية: ٤٦٣.

١٧ ـ رجال النجاشي: ١٩، الرقم ٢١؛ وفهرست الطوسي: ٧، الرقم ٩.

١٨ ـ فهرست الطوسي: ١٠٤، الرقم ٤٣٨؛ ومعالم العلماء: ٧٦، الرقم ٥٠٦.

١٩ ـ فهرست الطوسي: ٧٩؛ ومعالم العلماء: ٥٧.

٢٠ ـ رجال النجاشي: ١٨٧.

٢١ ـ المصدر نفسه: ١٧، الرقم ١٩؛ وفهرست الطوسي: ٤، الرقم ٧.

٢٢ ـ الذريعة ٢٢: ٢٣.

٢٣ ـ أهل البيت في المكتبة العربية: ٥٣٧.

٢٤ ـ رجال النجاشي: ٣٤٦؛ وفهرست ابن النديم: ١٧٩.

٢٥ ـ الذريعة ٢٠: ٢٩٣.

٢٦ ـ رجال النجاشي: ٢٤٢؛ والذريعة ٢٢: ٢٥.

٢٧ ـ التستري، قاموس الرجال ٦: ١٨٧ ـ ١٨٩.

٢٨ ـ المسعودي، مروج الذهب ١: ٢١.

٢٩ ـ رجال النجاشي: ٣٤٨، الرقم ٩٣٩.

٣٠ ـ فهرست ابن النديم: ٤٠٦.

٣١ ـ رجال النجاشي: ٣٥٣، الرقم ٩٤٦.

٣٢ ـ المصدر نفسه: ٣٧٢؛ وفهرست الطوسي: ١٣٣؛ وفهرست ابن النديم: ٢٩٣.

٣٣ ـ أهل البيت في المكتبة العربية: ٥٣٨، نقلاً عن كشف الظنون ٢: ١٧٩٤.

٣٤ ـ المصدر نفسه: ٥٣٩.

٣٥ ـ أمالي الصدوق: ٢١٥؛ والذريعة ٢٢: ٢٥.

٣٦ ـ أهل البيت في المكتبة العربية: ٥٣٩، ٥٤٠.

٣٧ ـ فهرست الطوسي: ١٥٦، الرقم ٦٩٥؛ ومعالم العلماء: ١١١، الرقم: ٧٦٤.

٣٨ ـ الشيخ الصدوق، من لا يحضره الفقيه ٢: ٥٩٨؛ وله أيضاً: الخصال، باب الاثنين: ٦٨، ذيل الحديث ١٠١.

٣٩ ـ رجال النجاشي: ٣٨٥.

٤٠ ـ الذريعة ٢٢: ٢٨.

٤١ ـ فهرست منتجب الدين الرازي: ١٨٠.

٤٢ ـ أهل البيت في المكتبة العربية: ٥٤٨.

٤٣ ـ فهرست الطوسي: ١٦١.

٤٤ ـ معالم العلماء: ١١٥.

٤٥ ـ الذريعة ٢٢: ٢٢.

٤٦ ـ أهل البيت في المكتبة العربية: ٥٤٦.

٤٧ ـ المصدر نفسه: ٥٤٧.

٤٨ ـ الذريعة ٨: ٨٢؛ ومجلّة العالم الإسلامي (بالفارسية) ٤: ٦٨٠.

٤٩ ـ الذريعة ٢٠: ٣٠١.

٥٠ ـ المصدر نفسه ٢٢: ٢٨.

٥١ ـ ابن طولون، الأئمة الإثنا عشر: ٧٢ (تحقيق صلاح الدين منجد).

٥٢ ـ الذريعة ٢٠: ٣٢١.

٥٣ ـ ابن قولويه، كامل الزيارات، المقدمة: ٤؛ والخوئي، معجم رجال الحديث ١: ص، من المقدمة؛ والسبحاني، كليات في علم الرجال: ٢٩٩.

٥٤ ـ راجع: مجلّة علوم الحديث الفصلية [الصادرة باللغة الفارسية]، العدد ٣٠: ٢٧٧ ـ ٢٨٤.

٥٥ ـ الموسوعة الإسلامية الكبرى، ج٤، مقالة ابن عساكر.

٥٦ ـ ابن الأبار، درر السمط: ٩٢، ٩٣.

٥٧ ـ المصدر نفسه: ٦٦.

٥٨ ـ المصدر نفسه: ٩٤.

٥٩ ـ المصدر نفسه.

٦٠ ـ وقد تحدّثنا بالتفصيل عن ذلك في محلّ آخر، راجع كتاب: صحتي سردرودي، الشهيد فاتح في مرآة الفكر، قم، دار معارف للنشر، الطبعة الأولى، ١٣٨٢ش/٢٠٠٣م، (باللغة الفارسية). ويمكن مراجعة الأصل الذي تمّ نشره مرةً أخرى بعد تنقيحه وإعادة صياغته، في هذا الكتاب نفسه، الفصل الثالث: عاشوراء في مرآة الفكر والرأي.

٦١ ـ وقد ذكرنا في هذه الدراسة ١٤٢ مصدراً، ٤٦ منها لم يتمّ نشره، و٢٠ تمّ نشره ككتاب مستقل، و٤٧ تمّ نشره ككتاب غير مستقل، و٢٩ مصدراً منها مختصّ بكلام الإمام الحسين. والمصادر التي لم تذكر في موسوعة الإمام الحسين لحدّ الآن، تقتصر على مصادر القسم الأخير، أي المتعلّقة بكلام الإمام الحسين، وأغلب الظن أنهم سيدرجونها في موسوعة الإمام الحسين في المجلد المختص بكلامه. وإلا فقد تمّ ذكر كافّة المصادر سوى عنوانين أو ثلاثة كدرر السمط في خبر السبط، ومعارج الوصول إلى معرفة آل الرسول.

٦٢ ـ تاريخ الإمام الحسين ١: ١، المقدمة.

٦٣ ـ المصدر نفسه: ٩.

٦٤ ـ المصدر نفسه: ١٣.

٦٥ ـ وقد نشر مؤخراً المجلّد السابع منها.

٦٦ ـ راجع: تاريخ الإمام الحسين ٥: ٤٩، ٤٥٣، ٥٢٦.

٦٧ ـ من المهم التنويه إلى أنه على الرغم من كثرة ما نقلوا عن هذا الكتاب (مثير الأحزان في أحوالات الأئمة الإثني عشر) في المجلّدات الأربعة الأولى من موسوعة الإمام الحسين، إلا أنهم لم يشيروا إلى هوية الكتاب ـ لا في ضمن النصوص؛ إذ ذكروا العنوان ناقصاً (مثير الأحزان) ولا في فهرست المصادر؛ إذ لم يشيروا إليه إطلاقاً ـ وقد أدى ذلك إلى الخلط ما بين هذا الكتاب الضعيف وغير المعتبر وبين الكتاب المتقدّم والمعتبر، أي مثير الأحزان لابن نجم الدين ابن نما الحلّي.

٦٨ ـ راجع تاريخ الإمام الحسين ٥: ١٣٦، ١٣٧.

٦٩ ـ المصدر نفسه: ٦١، ٨٤.

٧٠ ـ المصدر نفسه ٢: ٦١٧، و٣: ٢٤٢ ـ ٢٥٠، ٨٠٧ ـ ٨٠٩.

٧١ ـ المصدر نفسه ٤: ٦٣٩ ـ ٦٤٩.

٧٢ ـ المصدر نفسه ٢: ٧٥٤ ـ ٧٥٨.

٧٣ ـ المصدر نفسه، المجلد التاسع، بالإضافة إلى موارد كثيرة أخرى.

٧٤ ـ المصدر نفسه ١: ١٠، ١١.

٧٥ ـ وقد تمّ تفصيل الكلام عن حوادث الطريق بين الكوفة والشام في المجلّد السادس الذي تمّ نشره مؤخراً.

٧٦ ـ تاريخ الإمام الحسين ١: ١٠، ١١.

٧٧ ـ المصدر نفسه.

٧٨ ـ المصدر نفسه ٥: ٤٩٨ ـ ٥٨١.

٧٩ ـ المصدر نفسه: ٢٨٣ ـ ٢٩٩.

٨٠ ـ المصدر نفسه ٢: ٢٢٢ ـ ٢٢٥.

٨١ ـ المصدر نفسه ٩: ٥٦٠.

٨٢ ـ المصدر نفسه: ٢٨٣ (في الحاشية).

٨٣ ـ المصدر نفسه ١: ٢٤ (المقدمة). ولابد من التنويه إلى أن هوية موسوعة الإمام الحسين هي كالآتي: تأريخ الإمام الحسين عليه السلام = موسوعة الإمام الحسين عليه السلام: أكرم الموسوي، أعظم قادر سهى وأعظم فخر، دار الكتب التعليمية للنشر، طهران، الطبعة الأولى، ١٣٧٨ ـ ٨٢ش/١٩٩٩ ـ ٢٠٠٣م، المجلد الأول: ٩١٥ + ٣٢ صفحة. المجلد الثاني: ٨٦٢ + ١١ صفحة. المجلد الثالث: ٨٤٠ +١١. المجلد الرابع: ٩٠٩. المجلد الخامس: ٩٠٧. المجلد السادس: ٩٣٨. المجلد التاسع: ١٠٢٨. قطع وزيري.

الشرعية الدينية للمأتم الحسيني
إشكاليات في المقولات والنصوص الحديثية

الشيخ مهدي حسينيان القمي(*)

ترجمة: فرقد الجزائري

تمهيد

«... فلئن أخّرتني الدهور، وعاقني عن نصرك المقدور، ولم أكن لمن حاربك محارباً، ولمن نصب لك العداوة مناصباً، فلأندبنّك صباحاً ومساءً، ولأبكينّ عليك بدل الدموع دماً، حسرةً عليك، وتأسفاً على ما دهاك وتلهفاً، حتى أموت بلوعة المصاب وغصة الاكتئاب..»[1].

أوصى زعماء الدين في روايات عديدة بإقامة المآتم على الإمام الحسين، والبكاء عليه، وقد عدّ هذا الأمر من أهمّ العبادات، وموجباً للتقرّب إلى الله عزّ وجلّ. ويمكننا ملاحظة ذلك بوضوح من خلال مراجعة الروايات المنقولة عن الإمام الصادق[2]، والإمام الرضا[3]، وكلمة الإمام السجاد قبل دخوله المدينة[4]، وزيارة الناحية المقدّسة لصاحب الزمان (عج).

يقول الإمام الصادق، في رواية منقولة عنه: «كلّ الجزع والبكاء مكروه، سوى الجزع والبكاء على الحسين»، ويقول الإمام الرضا بعد أن عدّ مصائب عاشوراء: من القتل، وهتك الحرمات، وأسر النساء والأطفال، وحرق الخيام، ونهب أموال آل الله، وهتك حرمة رسول الله: «إِنَّ يَوْمَ الْحُسَيْنِ أَقْرَحَ جُفُونَنَا وأَسْبَلَ

(*) أستاذ في الحوزة العلمية في مدينة قم، وناقد في مجال علوم الحديث والتراث.

دُمُوعَنَا وأَذَلَّ عَزِيزَنَا بأَرْضِ كَرْبٍ وبَلاءٍ»، ويقول صراحةً: «أَوْرَثَتْنَا الْكَرْبَ والْبَلاءَ إِلَى يَوْمِ الانْقِضَاءِ»، وفي وصية هادفة، يقول: «فَعَلَى مِثْلِ الْحُسَيْنِ فَلْيَبْكِ الْبَاكُونَ»، ثمّ يشير إلى سيرة أبيه الإمام موسى بن جعفر عليه السلام حول العزاء على سيّد الشهداء، في العشرة الأولى من المحرم، ويقول: كَانَ أَبِي إِذَا دَخَلَ شَهْرُ الْمُحَرَّمِ لا يُرَى ضَاحِكاً، وكَانَتِ الْكَآبَةُ تَغْلِبُ عَلَيْهِ حَتَّى يَمْضِيَ مِنْهُ عَشَرَةُ أَيَّامٍ، فَإِذَا كَانَ يَوْمُ الْعَاشِرِ كَانَ ذَلِكَ الْيَوْمُ يَوْمَ مُصِيبَتِهِ وحُزْنِهِ وبُكَائِهِ ويَقُولُ: هُوَ الْيَوْمُ الَّذِي قُتِلَ فِيهِ الْحُسَيْنُ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ.

نعم! في الحقيقة إنّ المأتم، والبكاء، والنعي، والرثاء على سيد الشهداء، نوعٌ من الحضور بالنسبة لنا، نحن الغائبين عن واقعة عاشوراء؛ حيث نشارك في المصاب بالبكاء والرثاء والنواح، ونُبدي حسرتنا وألمنا لفقد هؤلاء المظلومين، ونظهر سخطنا للظلم الذي حلّ بهم، ونعلن انضمامنا إلى أهدافهم وقيمهم، وتبعيّتنا لسيرتهم ومنهجهم. والأهم من ذلك كلّه، نسعى لتوثيق الصلة بين إقامة المأتم والثأر، والبكاء والمطالبة بالحقوق المضيّعة، إنّ هذا المأتم والبكاء والحزن ضرورة فطرية ماسّة، لا يقف مقابلها سلبياً من تصوّرها وتعقلها، ولا تصمد شبهة أمام هذا الوضوح والبداهة.

إن لم نبك الحسين، وأصحابه الأوفياء، ومصابهم، فعلى ماذا نبكي؟ وإن لم نبك للظلم الذي حلّ به وبأصحابه في يوم عاشوراء، وهو ظلم على البشرية جمعاء، لفقدهم الحسين، ولم نصرخ لذلك تظلّماً، مطالبين بالحق، فلأيّ ظلم نصرخ؟

لكن على الرغم من كل هذا التأكيد من قبل المعصومين عليهم السلام، وتوصيتهم بالبكاء على سيّد الشهداء عليه السلام، وإقامة المأتم له، طرحت بعض الشبهات حول ذلك، وعلينا مراجعتها، والردّ عليها، ونتطرّق في هذا المقال لسبعٍ من تلك الشبهات، ونتناولها بالنقد والتحليل.

إشكاليات حول إقامة المأتم

الإشكالية الأولى: التشكيك في الروايات التي توصي بالبكاء، وإقامة المأتم، والثواب الوافر المترتب عليه.

إذ يستكثر من يشكّك في هذه الروايات الأجرَ المذكور فيها على البكاء

وإقامة المآتم، ويستبعدون صحّتها، فإمّا أن يرفضوها، أو يأوّلوها، ويفسّروها بنحو آخر. ونذكر في هذا الخصوص كلام السيد هاشم معروف الحسني، في كتاب الموضوعات في الآثار والأخبار، وكذلك كلام الشيخ محمد باقر البهبودي في هامش المجلد الرابع والأربعين من بحار الأنوار، ونردّ عليهما بإيجاز.

الإشكالية الثانية: إقامة مجالس الفرح والسرور في ذكرى الشهادة، بدل المآتم والبكاء.

وردت هذه الشبهة في كلام السيد هاشم الحداد، نقلاً عن آية الله السيد محمد حسين الحسيني الطهراني، في كتاب الروح المجرّد، كما ذكرها السيد ابن طاووس في مقدّمة كتاب اللهوف، وقد أتى السيد هاشم الحدّاد على ذكر هذه الشبهة بأسلوب فظ؛ في حين كان أسلوب السيد ابن طاووس أكثر ليناً ولطفاً. يقول السيد هاشم الحداد ـ بعد وصفه المآتم والبكاء بأنّه فعل العوام من الناس ـ : لو كان هؤلاء العوام يدركون، لأقاموا محافل البهجة والسرور، بدل البكاء والحزن والمآتم. وهي عبارة في منتهى القسوة؛ لكن السيد ابن طاووس يقول: لو لم يأمر الله بإقامة المآتم لسيّد الشهداء، لاحتفلنا بشهادته ولأقمنا البهجة والسرور لذلك. وسنأتي بنصّ أقوالهما، ثمّ نبيّن ملاحظاتنا عليها.

الإشكالية الثالثة: الشيعة أنفسهم قتلوا الحسين، وهم يبكوه الآن.

الإشكالية الرابعة: عدم مقبوليّة استمرار الحزن والمآتم والبكاء إلى اليوم، وبهذه الشدّة.

الإشكالية الخامسة: لماذا تقام المآتم في العشرة الأولى من المحرم، وتنتهي بعد مقتل الإمام بثلاثة أيام؟ في حين يجب استمرار المآتم بعد قتله.

وسنأتي بنصّ كلام السيد ابن طاووس من كتاب الإقبال، حيث ذكر هذه الشبهة، وردّ عليها.

الإشكالية السادسة: ضرورة وضع الاهتمام بالانتقام؛ بدل البكاء.

الإشكالية السابعة: الإشكال على طريقة إقامة بعض المآتم، والتقاليد المتبعة فيها.

كانت هذه بعض الشبهات المطروحة، وسنتناول الإشكاليات الأولى والثانية

والخامسة بتفصيل، وستتضح الإجابة على سائر الشبهات من خلالها، ونؤكّد على التمعّن في الروايات التي تدعو إلى إقامة المآتم الحسينية؛ إذ تتعامل هذه الروايات مع المأتم الحسيني بنحو يسدّ الطريق أمام أيّ شبهة عليه.

وقفة مع التشكيك في روايات استحباب المأتم وثوابها

يعلم الباحثون والمختصّون في علم الحديث، أنّ كثرة روايات المآتم والبكاء، لا تدع مجالاً للتشكيك فيها؛ فهناك روايات كثيرة تدلّ على بكاء الأنبياء والملائكة، وأهل السماوات الذين لا تجف دموعهم، وأهلَ الأرض الذين يبكون دماً، من أول الخلق، إلى نهاية العالم، وحتى في تلك الدار الخالدة، وبكاء السماء، والأرض، والبحار، والصحاري، والحيوانات، والأسماك، والشمس، وكل الأحجار التي بكت دماً، وقد دعت الروايات العديدة لإقامة المآتم، وأقام أئمة أهل البيت المآتم، وبكوا بمرارة لفقدان سيّد الشهداء.

وحتى الجزع الذي ذُمّ في النوائب، وعُدّ مكروهاً، حيث دُعينا دوماً للصبر والتحمّل في المصائب ومُنعنا عن الجزع، صارت هناك دعوة إليه في هذا المصاب العظيم؛ فقد ورد في رواية مسمع، أنّ الإمام الصادق عليه السلام قال له: «يَا مِسْمَعُ أَنْتَ مِنْ أَهْلِ الْعِرَاقِ أَمَا تَأْتِي قَبْرَ الْحُسَيْنِ؟ قُلْتُ: لا أَنَا رَجُلٌ مَشْهُورٌ مِنْ أَهْلِ الْبَصْرَةِ وَعِنْدَنَا مَنْ يَتْبَعُ هَوَى هَذَا الْخَلِيفَةِ وَأَعْدَاؤُنَا كَثِيرَةٌ مِنْ أَهْلِ الْقَبَائِلِ مِنَ النُّصَّابِ وَغَيْرِهِمْ، وَلَسْتُ آمَنُهُمْ أَنْ يَرْفَعُوا عَلَيَّ حَالِي عِنْدَ وُلْدِ سُلَيْمَانَ؛ فَيُمَثِّلُونَ عَلَيَّ، قَالَ لِي: أَفَمَا تَذْكُرُ مَا صُنِعَ بِهِ؟ قُلْتُ: بَلَى، قَالَ: فَتَجْزَعُ؟ قُلْتُ: إِي وَاللَّهِ وَأَسْتَعْبِرُ لِذَلِكَ حَتَّى يَرَى أَهْلِي أَثَرَ ذَلِكَ عَلَيَّ فَأَمْتَنِعُ مِنَ الطَّعَامِ حَتَّى يَسْتَبِينَ ذَلِكَ فِي وَجْهِي، قَالَ: رَحِمَ اللَّهُ دَمْعَتَكَ أَمَا إِنَّكَ مِنَ الَّذِينَ يُعَدُّونَ فِي أَهْلِ الْجَزَعِ لَنَا وَالَّذِينَ يَفْرَحُونَ لِفَرَحِنَا وَيَحْزَنُونَ لِحُزْنِنَا وَيَخَافُونَ لِخَوْفِنَا وَيَأْمَنُونَ إِذَا أَمِنَّا..».

إذن، يتّفق الجميع على صحّة هذه الروايات، وعدم الجدال في سندها، ولا يمكن لأحد تجاهل هذا الكمّ الكبير من الروايات. وقد دار الحديث حول تفسيرها وتحليلها، لكنّ محتواها ومفادها أوضح من أن تثار شائبة حوله؛ إذ لا يمكن استنتاج

معان خاطئة منها، أو استخدامها بشكل خاطئ، كما لا يمكن نفي تلك القيمة والمكانة التي تعدّها لإقامة المآتم والبكاء.

نظريات في تحليل روايات البكاء وإقامة المآتم

هناك ثلاثة آراء حول روايات البكاء والمآتم ـ التي أصبحت متواترة ولا حاجة للبحث في سندها ـ :

١ ـ نظرية السيد هاشم معروف الحسني

يضع الحسني[٥] هذه الروايات في مجموعة الروايات المجعولة، ودليله على ذلك الأجر الوافر الذي ورد فيها لدمعةٍ تسكب، أو لإغروراق العين بالدمع؛ فهو يجعل من استبعاده الأجر العظيم على هذا العمل الضئيل، دليلاً على كون هذه الروايات مجعولة.

ويبيّن الحسني رأيه كما يلي: وقد أمعن القصّاص والوعّاظ في الكذب على الرسول ﷺ، فنسبوا إليه وعوداً وأقوالاً في الزهد في الدنيا، وفضل البلاء والفقر والمرض والجوع والأيام والساعات والأذكار والأدعية، وأسرفوا في عرضهم للمكافأة التي يلقاها الإنسان إذا صلّى ركعتين في بعض الليالي أو الأيام، أو صام يوماً أو أكثر من بعض الشهور، أو سعى لزيارة بعض الأولياء والأتقياء؛ فأعطوه على كلّ ركعة مئات القصور وآلاف الحور والولدان والأثاث المصنوع من الزبرجد والياقوت والمرجان، وعلى كلّ يوم صامه، أو خطوة مشاها إلى زيارة وليّ، أو عيادة مريض آلاف الحسنات، وأسقطوا عنه آلاف السيئات، وكأنّ له أجر ألف حاج، وألف معتمر، وثواب من صبر وأحسن عملاً كأيوب وأمثاله من النبيين والصدّيقين كما جاء في بعض المرويّات، وفرشوا له طريق الجنة بالورود والرياحين، حتى ولو لم يفعل بعد ذلك من الطاعات شيئاً، بل وحتّى لو فعل المنكرات كما تصرّح بذلك بعض مرويّاتهم.

ثمّ يقول: وجاء في تفسير علي بن إبراهيم، أنّ الإمام جعفر بن محمد عليه السلام قال: «من ذكرنا أو ذُكرنا عنده، فخرج من عينيه دمع مثل جناح البعوضة، غفر الله له ذنوبه ولو كانت مثل زبد البحر»، إلى غير ذلك من المرويّات التي سنعرض بعضها حسب المناسبات في الفصول الآتية من هذا الكتاب[٦].

ويقول بعد عدّة صفحات: وفي الوقت ذاته ربّما يحذّر السامع عن العمل، ويبعث في نفسه روح الاتكال على الثواب الموعود به عندما يسمع أنّ الدمعة التي لا تزيد عن جناح بعوضة، إذا خرجت من عينه حزناً على ما أصاب أهل البيت، يغفر الله له بسببها جميع ذنوبه، ولو كانت مثل زبد البحر كما جاء في رواية علي بن إبراهيم عن الإمام جعفر بن محمد عليه السلام..[7].

٢ـ نظرية الدكتور محمد باقر البهبودي

يذكر البهبودي[8] رأيه بأسلوب حاد، ويقول ما مضمونه: يظنّ الجاهلون بأنّ هذه الروايات مطلقة، ولكلّ دمعة في كل زمان وكل ظرف هذا الاعتبار والقيمة؛ لذلك ينكرها بعضٌ ويعتبرها موضوعةً، ويسلّم بها بعضٌ آخر عن غفلة.

ثمّ يتبنّى البهبودي الرأي القائل بأنها ليست مطلقة، ولا يترتب على مطلق البكاء كل ذلك الأجر؛ بل إنّ هذا الأجر للبكاء كان في ظروف خاصّة حرجة، حيث يصدق فيه عنوان الجهاد في سبيل الله، ولا يصدق ذلك في الظروف العادية.

ويبيّن البهبودي موقفه حول هذا الموضوع كما يلي: «توهّم الجهّال أنّ لهذه الأحاديث إطلاقاً يشمل كلّ ظرف وزمان، فأنكرها بعضٌ أشدّ الإنكار، وقال: لو صحّ هذه الأحاديث لأتى على بنيان المذهب وقواعده، ولأدّى إلى تعطيل الفرائض والأحكام وترك الصلاة والصيام، كما نرى الفساق والفجار يتّكلون في ارتكاب السيئات والاقتحام في جرائمهم الشنيعة على ولاء الحسين عليه السلام ومحبته والبكاء عليه، من دون أن ينتهوا عن ظلمهم وغيّهم واعتسافهم؛ فليس هذه الأحاديث إلا موضوعة من قبل الغلاة، دسّهم في أخبار أهل البيت ترويجاً لمرامهم الفاسد ومسلكهم في أنّ ولاء أهل البيت إنّما هو محبتهم، لا الدخول تحت سلطانهم وأمرهم ونهيهم على ما هو الصحيح من معنى الولاية. وبعضهم الآخر الذين يروون الحديث، ولا يعقلون فيه، ولا يتدبرون، أخذ بالإطلاق، وادّعى أنّ «من بكى على الحسين أو أبكى أو تباكى فله الجنة»، حتى في زماننا هذا وعصرنا، كائناً من كان. ثمّ شدّ على المنكرين بأنّهم كفروا وخرجوا عن المذهب، ولم يعرفوا الأئمة حق معرفتهم و.. ثمّ إذا ألزم بالإشكال أخذ في تأويل الأحاديث، وأخرجها عن معانيها ومغزاها، أو سرد في الجواب بعض

الأقاصيص والرؤى.

والحق أنّ هذه الأحاديث بين صحاح وحسان وضعاف مستفيضة، بل متواترة، لا تتطرّق إليها يد الجرح والتأويل، لكنّها صدرت حينما كان ذكر الحسين عليه السلام والبكاء عليه وزيارته ورثاؤه وإنشاد الشعر فيه إنكاراً للمنكر، ومجاهدةً في ذات الله، ومحاربة مع أعداء الله، بني أمية الظالمة الغشوم، وهدماً لأساسهم، وتقبيحاً وتنفيراً من سيرتهم الكافرة بالقرآن والرسول صلى الله عليه وآله، ولذلك كانت الأئمة يرغّبون الشيعة في تلك الجهاد المقدّس بإعلاء كلمة الحسين، وإحياء أمره بأيّ نحو كان، بالرثاء والمديح والزيارة والبكاء عليه، وفي مقابلهم بنو أمية تعرج على إماتة ذكر الحسين عليه السلام، ويمنع من زيارته ورثائه والبكاء عليه. فمن وجد ويفعل شيئاً من ذلك، أخذوه وشرّدوه وقتلوه وهدموا داره؛ ولأجل تلك المحاربة القائمة بين الفريقين، أنصار الدين وأنصار الكفر، أباد المتوكّل قبر الحسين عليه السلام، وسوّاه مع الأرض، وأجرى الماء عليه؛ ليطفئ نور الله، والله متمّ نوره ولو كره الكافرون.

فمن كان يبكي على الحسين أو يرثيه أو يزوره في ذاك الظرف، لم يكن فعله ذلك حسرةً وعزاء وتسلية فقط، بل محاربةً لأعداء الدين، وجهاد في سبيل الله مع ما يقاسونه من الجهد والبلاء والتشريد والتنكيل. فحقّ على الله أن يثيب المجاهد في سبيله، ويرزقه الجنّة بغير حساب؛ ذلك بأنّهم لا يصيبهم ظمأ ولا نصب ولا مخمصة في سبيل الله ولا يطأون موطئاً يغيظ الكفار ولا ينالون من عدوّ نيلاً إلا كتب لهم به عمل صالح إنّ الله لا يضيع أجر المحسنين؛ ففي مثل ذاك الزمان ـ كما رأينا قبل عشرين سنةً في إيران (قبل الثورة) ـ لم يكن ليبكي على الحسين عليه السلام، وينشد فيه الرثاء إلا كلّ مؤمن، وفي أهل التقوى واليقين، لما في ذلك من العذاب والتنكيل، لا كلّ فاسق وشارب، حتى يستشكل في الأحاديث، بل كان هؤلاء الفسّاق ـ في ذاك الظرف ـ مستظهرين بسلطان بني أمية، منحازين إلى الفئة الباغية، يتجسّسون خلال الديار ليأخذوا على أيدي الشيعة، ويمنعوهم من إحياء ذكرى الحسين عليه السلام، كما اقتحموا دار أبي عبد الله الصادق عليه السلام، بعدما سمعوا صراخ الويل والبكاء من داره عليه السلام.

وأمّا في زمانٍ لا محاربة بين أهل البيت وأعدائهم، كزماننا هذا، فلا يصدق على ذكر الحسين عليه السلام والبكاء عليه عنوان الجهاد، كما أنّه لا يلقى ذاكر

الحسين عليه السلام إلا الذكر الجميل والثناء الحسن؛ بل يأخذ بذلك أجرةً، والباكي على الحسين عليه السلام يشرّف ويكرّم، ويقال له: قدمت خير مقدم، ويقدّم إليه ما يشرب ويتفكّه؛ فحيث لا جهاد في البكاء عليه، فلا وعد بالجنّة، وحيث لا عذاب ولا نكال ولا خوف نفس، فلا ثواب كذا وكذا؛ فليبك الفسقة الفجرة إنّهم مأخوذون بسيئ أعمالهم. إنّ الله لا يخدع عن جنّته، وليميز الخبيث من الطيب ويجعل الخبيث بعضه على بعض فيركمه جميعاً فيجعله في جهنم أولئك هم الخاسرون»(٩).

٢ـ النظرية السائدة

وهي قبول هذه الروايات بشكل مطلق، وعدم تخصيصها بالظروف الحرجة؛ فإنّ شأن العبادة يعلو أو يدنو بتغيير الظروف، لكن لا يعني ذلك أنّ الصلاة مثلاً لا قيمة لها في الظروف العادية، أو الصيام لا أجر عليه في أيام الشباب والصحّة، أو لا شأن لحجّ المتمكّنين والأثرياء؛ فلم يكن الأمر كذلك إطلاقاً؛ بل إنّ لكافة العبادات قيمة وأجراً وشأناً عظيماً، والظروف الحرجة تزيد من قيمتها وأجرها.

إذن، يحتفظ بكاء الحسين عليه السلام وإقامة المأتم له بقيمته، وتتضاعف هذه القيمة في الظروف الصعبة. أمّا الغفلة عن ذلك فسببه عدم الالتفات إلى قيمة العقيدة بحدّ ذاتها، أو يبدو أنّ البعض لا يتمكّن من التوفيق بين العقيدة الصحيحة والعمل الخاطئ، ويتصوّرون أنّ من صحّت عقيدته، صحّت جميع أفعاله، لكن في الواقع ليس الأمر كذلك؛ فمن يتمعّن في حياته الخاصة، يجد أخطاء وهفوات كثيرة اجتمعت مع عقيدته؛ فهو يعتقد بالله، لكن تصدر عنه أخطاء وزلّات كبيرة وصغيرة، وكأنّه لا يعرف الله إطلاقاً.

إذن ينبغي ملاحظة أمرين بدقة:

أ ـ **قيمة الاعتقاد**: لا تعدّ العقيدة جزءاً من العمل، وإن تمتعت العقيدة الصحيحة بحدّ ذاتها بقيمة كبيرة؛ فمن أحبّ الإمام الحسين بقلبه وتعلّق به، فلذلك شأن عظيم، وإن تلوّث بذنوب كثيرة، ومن أحبّ الأنبياء واعتقد بأنّ أمير المؤمنين عليه السلام حجة الله وخليفته في الأرض وتبرّأ من أعدائه، فله شأن عظيم، وإن تلوّث بالذنوب والمعاصي. ومن الممكن أن يعلو شأن فرد كهذا إلى مرتبةٍ يمكن القول معها فيه: إنّ عقيدته

الحسنة أرجح من جميع أعماله السيئة، وتُلقي بظلالها على ذنوبه.

ب ـ اجتماع الاعتقاد الصائب مع الذنب: يقول بعضهم: من صحّت عقيدته لا يعصي. نعم، للعقيدة الصحيحة في المراتب العليا أثرٌ كهذا؛ لكن ليس لها في المراتب الدنيا ـ والتي يتمتع الكثير بها ـ هذا الأثر، بل تجتمع أحياناً أو حتى كثيراً مع الذنوب والمعاصي؛ فكثيرون هم الذين عرفوا أمير المؤمنين‏ﷺ وحتى اختاروه مولى لهم، لكن بسبب البيئة المحيطة بهم أو بسببٍ في أنفسهم، تلوثوا بالمعاصي والذنوب. وكلنا يريد أن يعلو الحقّ، وأن ينقطع سبيل المعصية، وتبذل جهود أكبر في مجال الثقافة والمجتمع، لنحصل على دعم أكبر في صون إيماننا عن الذنوب، لكن بما أنّ الحق لا يحكم العالم وقد تغلّب الباطل وأهله في معظم الأمور، ونحن بين كلّ ذلك أقلية، فلا يمكننا حفظ نزاهتنا كما تقتضي عقيدتنا، ونتلوّث بأمور شتى، لكن هناك اختلافاً جوهرياً بين أخطائنا وزلاتنا وبين ذنوب أعدائنا؛ إذ هم طلبوها ووجودها لكننا لم نردها وابتلينا بها؛ ولعلّه وراء ما ذكرت بعض الروايات في فضل الشيعة المذنبين على غيرهم ممن لم يذنبوا، بل نسبت ذنوب الشيعة لغيرهم.

إذن، حبّ الحسين‏ﷺ والبكاء عليه والإيمان به وبنهجه والدفاع عنه وإحياء ذكره، قيّم في الظروف كافّة. بالطبع، قد يصبح البكاء كذباً وإقامة المأتم خداعاً؛ وفي مثل هذه الحال، لا قيمة للمأتم ولا للبكاء، لكن إذا تمتّع بدرجة مقبولة من الصدق والصحة، حتى ولو كان مذنباً، فسوف يطهّره ذلك من الذنوب تدريجياً، كما نجده عملياً. وخلاصة القول: إنّ لهذه النقطة البيضاء المنيرة في قلب الإنسان قيمة كبيرة، يمكنها محو المساوئ جميعها.

ردود مقتضبة على نظريتي، الحسني والبهبودي

١ـ في الظروف الحرجة، من الممكن أن لا يصمد حتى كثير من المتقين، فهل يدلّ ذلك على أنّ بكاءهم لا قيمة له؟

٢ـ من الممكن أن يصمد بعض ممّن أسميتموهم بالفاسقين، في الظروف الحرجة، وأن يقيموا مأتم الحسين‏ﷺ، حتى لو كلّفهم ذلك أرواحهم؛ فهل تعتبرون هذه الروايات صادقةً في حقهم، أو أنّها لا تصدق فيهم لما ارتكبوه من الفسق؟

٣ـ لا نفع من البكاء الكاذب على الحسين؛ لكن إذا بكى أحدٌ الحسينَ صدقاً؛ لما حلّ به من ظلم، ونادى بمظلوميته، ومع ذلك أذنب ـ كما هي حالنا في الغالب ـ فلا أتصوّر أنّ بكاءه سيفقد قيمته.

٤ـ إن فتح الله باب التوبة أو إنقاذ الشفاعة للمؤمنين يوم القيامة، هل يؤدّيان إلى جرأة المذنب وتماديه في معصيته؟ إذن من الأفضل أن تسدّوا أنتم طريق العودة إلى الله، لكي لا يصدّ عنه أحد. بعبارة أخرى، من الممكن أن يحدث سوء استخدام لأي من التعاليم الدينية، لكن ذلك لا يعني أنّ تلك التعاليم خاطئة، كذلك هو الأمر بالنسبة للبكاء على الحسين، أو التوبة، أو الشفاعة، أو البكاء من خشية الله؛ فإن بكى عاصٍ عن صدق وتاب بإخلاص، فإنّه سيجني الآثار العظيمة لفعله هذا.

ويمكن القول في ما يخصّ استكثار الثواب على البكاء وإقامة المأتم، بأن استبعاد تحقّق هذا الأمر هو ما يتمسّك به كثيرون لرفض هذه الروايات، لكن ترد النقاط التالية عليهم:

١ـ استبعاد الأمر ليس دليلاً؛ إذ يمكننا الردّ على سؤالهم، «هل يمكن؟»: «نعم، يمكن بالتأكيد»؛ فالاستبعاد ليس بدليل، حتى نحتاج للردّ عليه.

٢ـ لا ينحصر هذا الاستبعاد بثواب البكاء على الإمام الحسين وإقامة المأتم له، بل يعمّ كثيراً من الأعمال الضئيلة في الظاهر لكنّها تتمتّع بأجر عظيم في الدين؛ فإن كان لكم ردود على تلك الأمور، فلدينا ما نقوله عن ثواب البكاء وإقامة المأتم.

٣ـ يظنّ بعضهم أنّ دمعةً واحدة ليست بشيء؛ فأحياناً يكون حجم العمل صغيراً، لكن له قيمة كبيرة وشأن عظيم. فمثلاً، الصلاة التي هي أهمّ الواجبات، ليست إلا قياماً وقعوداً وعدّة من أذكارٍ وسور وأدعية، وكذا الذنب الذي ارتكبه إبليس لم يكن إلا معصيةً لله في سجدةٍ واحدة؛ إذاً لم يلحظ حجم العمل؛ فما يعطي العمل قيمتَه إنّما هي روحه وحقيقته والآثار المترتّبة عليه.

٤ـ إنّ ثواب الله لعباده على أعمالهم من باب التفضّل؛ كالجوائز التي تعطى أحياناً لأعمال بسيطة؛ فلا يجوز لنا أن نستبعد ثواباً عظيماً على عمل بسيط.

٥ـ إذا نظرنا إلى الدمعة التي تُسكب بإخلاص في مأتم سيد الشهداء من زوايا مختلفة، وبحثناها من حيثيات متعددة، لوجدنا أنّها ليست بالأمر الهيّن؛ فهناك عالم

من الحب والعشق وراء هذه الدمعة، يعجز الحديث - مهما طال - عن تبيينه؛ حيث تنمّ هذه الدمعة عن عالم من الفهم والاستيعاب خلفها، يعجز أحياناً كلّ الناس عن خلقها؛ فيترتب عالمٌ من الآثار والبركات عليها، لا يساويها شيء في الأثر والبركة؛ فهي دمعة، لكنّها تربطك بالأنبياء والأولياء والصلحاء، وهي دمعة، لكنّها ثمرة مساعي الأنبياء والأولياء والصلحاء، وهي دمعة، لكنّها تنمّ عن فهم وإدراك وتعلّق عميق.

عاشوراء وضرورة البهجة، نظرية ابن طاووس وهاشم الحداد

يقول السيد محمد حسين الحسيني الطهراني عن أستاذه السيد هاشم الموسوي الحداد: «كان السيّد الحداد على غير طبعه طيلة عشرة المأتم؛ إذ يحمرّ وجهه، وتتلألأ عيناه، لكن لا يُرى الحزن عليه، بل كان في غاية البهجة والسرور. وكان يقول: ما أغفل الناس، وهم يتألمون على هذا الشهيد ويقيمون المآتم له! إنّ عاشوراء أعظم ملاحم الحبّ والعشق، ومجلى جمال الله وجلاله، ومسرح آيات رحمته وغضبه. أمّا أهل البيت، فقد سَمُوا على المراتب والدرجات، ووصلوا إلى ذروة الحياة في الخلد، وانسلخوا عن المظاهر وحققوا الظواهر، وفنوا أنفسهم في ذات الأحد. إنّ هذا هو يوم بهجة أهل البيت وسرورهم؛ إذ هو يوم سعادتهم وفلاحهم بالدخول إلى الحريم الإلهي وحرمه الآمن، وهو يوم الانتقال من الجزئية إلى عالم الكلية، هو يوم النصر والفلاح. هو يوم تحقّق الهدف النهائي والمطلوب الحقيقي. هو يومٌ لو عُرض جزءٌ منه على السالكين والمحبّين والوالهين في سبيل الله، لظلّوا بقيّة حياتهم في غمرة البهجة والسرور، ولسجدوا لله شكراً إلى قيام الساعة».

«كان السيد الحداد يقول: إنّ الناس في غفلة عن أمرهم، وقد ملأ حبّ الدنيا أعينهم وآذانهم، فيحزنون على ذلك اليوم ويبكون عليه بكاء الثكلى على ولدها! ولا يعلمون أنّه فوز وفلاح ومعاملة رابحة كابتياع المجوهرات بالخزف، لم يكن ذلك القتل موتاً بل كان عين الحياة، ولم يكن انقطاعاً للحياة، بل كان الحياة الخالدة.

وذكر أنّ شاعراً دخل حلب، وأنشد في أهلها، قال: بلى، لكن قل لمن حول يزيد، متى كان ذاك الحزن، ولم تأخّر في وصوله إلينا، فعين الأعمى رأت تلك

الخسارة، وأذن الأصمّ سمعت تلك الحكاية.

كان السيد الحداد يكثر من البكاء في العشرة الأولى من المحرم، لكن شوقاً، وكانت دموعه تنهمر لشدّة سروره وابتهاجه، وكأنّ مطر الرحمة ينزل على محاسنه الشريفة، وكان يكرّر قراءة أشعار جلال الدين الرومي بصوت عذب، ومازال ذلك الصوت وتلك الدموع المنهمرة حيّةً في ذاكرتي، وكأنّ الحداد جالسٌ أمامي وبيده كتاب المثنوي»(١٠).

وقد جاء السيد الحسيني الطهراني بأشعار المثنوي كاملةً، في ما يخص الشاعر الذي دخل على أهل حلب، وهم يقيمون المأتم و..

ويأتي السيد ابن طاووس في كتابه اللهوف بمقدّمة مختصرة، مفادها أنّ الله يتجلّى لعباده، ويطهّرهم من دنس الدنيا، ويهبهم البهجة الروحية؛ إذ أهّل بعض العباد أنفسهم لتلقّي الألطاف الإلهية، واستحقوا هذا الاهتمام من قبل الله تعالى؛ لذلك لا يريد الله لهم أن تُهدر أعمارهم؛ بل يوفّقهم ليقوموا بأحسن الأعمال، وينزع عن قلوبهم التعلّق بمن سواه، حتى لا يطلبوا إلا رضاه. فتراهم فرحين كالمؤمنين بالقيامة، ووجلين من خشية اللقاء، توّاقين دوماً إلى ما يقرّبهم من مرامهم الحقيقي، وهو الله عزّ وجلّ، ويريدون الدخول إلى الدنيا والخروج منها كما يحبّ الله لهم؛ فهم غارقون في الاستماع إلى أسرار الحقّ، وملأت حلاوة ذكر الله قلوبهم، فحباهم الله بعنايته وحبّه بقدر ما أهّلوا أنفسهم لذلك. يصغر في أعينهم كلّ أمر يبعدهم عن الله، ولا يؤنسهم إلا ذكره. إن وجدوا حياتهم وبقاءهم مانعاً في تحقيق أوامر الله، يخلعون لباس الحياة، ويطرقون أبواب لقاء الله ببذلهم أرواحهم وأجسادهم، ويسلّمون أنفسهم للسيوف والرماح. وقد سمّى الحسينُ﵇ وأصحابه إلى هذا المقام الرفيع، حتى تسابقوا لنيل الشهادة.

ثمّ يبيّن السيد ابن طاووس رأيه كما يلي: «ولولا امتثال أمر السنّة والكتاب في لبس شعار الجزع والمصاب لأجل ما طمس من أعلام الهداية، وأسّس من أركان الغواية، وتأسّفاً على ما فاتنا من تلك السعادة، وتلهفاً على أمثال تلك الشهادة، وإلا كنّا قد لبسنا لتلك النعمة الكبرى أثواب المسرّة والبشرى، وحيث في الجزع رضاً لسلطان المعاد، وغرضاً لأبرار العباد، فها نحن قد لبسنا سربال الجزوع، وآنسنا

بإرسال الدموع، وقلنا للعيون: جودي بتواتر البكاء، وللقلوب جدّي جدّ ثواكل النساء؛ فإنّ ودائع الرسول ﷺ الرؤوف أبيحت يوم الطفوف، ورسوم وصيّته بحرمه وأبنائه طمست بأيدي أمته وأعدائه».

ثمّ يخاطب ابن طاووس الضمائر الحيّة في العالم، ويدعوهم لإحياء ذكرى هؤلاء القتلى، والبكاء على عزيز النبي ﷺ وفاطمة.. ويتابع مخاطباً من أوفوا بعهدهم للنبي ﷺ: «لم لا تواسون النبي في البكاء؟» ويقسم عليهم أن يعزّوا الزهراء بالرثاء على ابنها، لينالوا أجر من واساهم، ثمّ يذكر الرواية التي وردت في فضل البكاء والإبكاء، وحتى التباكي.

وقفة نقدية مع نظرية البهجة الصوفية

وترد على هذه الشبهة أنّ لمقتل سيد الشهداء وأهل بيته وصحبه الأوفياء وجهان؛ فهو بالنسبة لهم قربٌ ووصال وبهجة وسرور؛ إذ تحقّقت أمانيهم بالشهادة والفناء، وبلغوا مقاماً لا يناله أحد إلا بالشهادة، لكنّ الأمر بالنسبة لنا حزن ومأتم وبكاء؛ لفقدهم ولما شهدناه من تلك الفاجعة الأليمة؛ لذلك نقرأ في زيارة عاشوراء: «بأبي أنت وأمي لقد عظم مصابي بك». وكما عبّر عن هذه الحقيقة صعصعةُ حينما قال عن شهادة أمير المؤمنين عليه السلام: إنّ الدنيا لفقدك مظلمة، والآخرة بنورك مشرقة؛ فنحن نبكي هذا الفقدان، وزادنا ألماً ومرارة وحشيةُ أعدائهم.

ولا بأس هنا بذكر كلام السيد الحسيني الطهراني؛ للردّ على هذه الشبهة؛ إذ يقول لتبرير فعل أستاذه السيد هاشم الحداد وكلامه عن المأتم الحسيني: «يجب الالتفات إلى أنّ ما قاله السيّد الحداد يمثل حالاته الخاصة؛ حيث اجتاز عوالم الكثرة ووصل إلى الفناء المطلق في الله، أي أنّه أنهى السفر الأول «إلى الله»، وانشغل في السفر الثاني «في الله»، وكذلك هو حال جلال الدين الرومي، حين أنشد الأشعار التي تحكي دخول الشاعر الشيعي مدينة حلب؛ فهم قد اجتازوا درجات النفس وسكنوا ساحة العرش، ونالوا قربه.

لكن سائر الخلق، الذين لا زالوا رهائن في عالم الكثرة، ولم يخرجوا من طوق أنفسهم، عليهم بالبكاء وإقامة المآتم والرثاء والنواح؛ لينالوا بها ذلك الهدف

السامي؛ فهذا المجاز سبيلٌ إلى تلك الحقيقة، كما تدعونا روايات عديدة لإقامة المآتم؛ لنطهّر بها أنفسنا ونسير مع أولئك العظماء.

وبعد الانتهاء من الأسفار الأربعة، من مستلزمات البقاء بالله بعد مقام الفناء في الله، الارتباط بعوالم الكثرة وإعطاء كلّ عالم ما يستحقه؛ فيكون الإنسان مع الله في عالم الخلق ويتصف بالصفات الخلقية، في الوقت عينه الذي هو متحد بالربوبية، فهو حب وعزاء وتوحيد وكثرة، كما كنا نجد عين هذه الحالات لدى السيد الحداد في أيامه الأخيرة؛ فهو بعد أن بلغ مرتبة الفناء المحض وتمكّن من التجرد، أصبح في مرتبة البقاء، وكان ـ مع الوله ـ يذرف الدمع ويشارك في المأتم عن حرقة ورقّة قلب.. بعبارة مختصرة، واقعة كربلاء قصة غامضة ذات وجهين؛ وجه يظهر الحب والشغف والوصال وفوز سيد الشهداء ببلوغ تلك العوالم، ووجه آخر يملؤه الحزن والألم والعذاب والبكاء، لكن من يريد رؤية ذلك الوجه، عليه التمعّن في هذا الوجه، واجتيازه إلى الوجه الآخر؛ ولمثل هذا فليعمل العاملون.

أكثر لفظ كان يذكره الحداد هو «الفناء»، ولم ير سبيلاً أو علاجاً أنجع منه، وكان يدعو أصحابه إلى ذلك»[(١١)].

وفيما يخصّ كلام السيد هاشم الحداد وبيان السيد الحسيني الطهراني في تبريره، نوصي بالتمعّن في كلام الحسيني الطهراني، ونضيف أنّ البكاء على المظلوم، خاصة إن كان سيد الشهداء وصحبه المضرّجين بالدماء، حسنٌ ولازم في كل الأوقات إلى القيامة، وللجميع في أيّ مقام كانوا؛ فنظرة عابرة على كلام الإمام المهدي في زيارة الناحية، كفيلة بإظهار حقيقة الأمر؛ إذ يقول: «.. فلأندبنّك صباحاً ومساءً، ولأبكينّ عليك بدل الدموع دماً. حسرةً عليك، وتأسّفاً على ما دهاك، وتلهّفاً حتى أموت بلوعة المصاب، وغصّة الاكتئاب»، أو كلام الإمام الرضا عليه السلام حين قال: «إنّ يوم الحسين أقرح جفوننا، وأسبل دموعنا، وأذلّ عزيزنا، بأرض كرب وبلاء، وأورثنا الكرب والبلاء إلى يوم الانقضاء، فعلى مثل الحسين فليبك الباكون..».

أمّا سائر التبريرات فلم تكن مفهومةً لكثيرين؛ فلا حاجة للردّ عليها؛ فالمأتم الحسيني والبكاء على سيد الشهداء واستذكار المصائب التي حلّت به، ومصيبة فقدانه، لا يُخدش بأقوالٍ كهذه.

وفي الختام، يجدر التنبيه إلى أنّ كلام السيد ابن طاووس، وإن كان أكثر مرونةً ولطفاً، لكنّه في حقيقته لا يختلف عن كلام السيد الحداد. وينبغي أن نلتفت إلى كلّ المعاني التي يحتملها كون الأمر ذا وجهين، ولا نغفل أياً منها؛ فنحن نريد أحياناً أن نلفت الانتباه إلى الوجه الآخر، لكن المهم هو أنّ التركيز على وجهٍ يجب أن لا يُسبّب صرف النظر عن الوجه الآخر، فيما كلاهما مهم، وينبغي الالتفات إليهما معاً.

هل العزاء بعد العاشر أم في العشر الأوائل؟

يطرح السيد ابن طاووس الشبهة الخامسة، ويردّ عليها، ولنقرأ معاً نص كلامه في كتاب الإقبال: «أقول: ولعلّ قائلاً يقول: هلا كان الحزن الذي يعملونه من أول عشر المحرم قبل وقوع القتل يعملونه بعد يوم عاشوراء؛ لأجل تجدّد القتل، فأقول: إن أول العشر كان الحزن خوفاً مما جرت الحال عليه، فلمّا قتل دخل تحت قول الله تعالى: ﴿وَلاَ تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتاً بَلْ أَحْيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ (*) فَرِحِينَ بِمَا آتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ وَيَسْتَبْشِرُونَ بِالَّذِينَ لَمْ يَلْحَقُوا بِهِمْ مِنْ خَلْفِهِمْ أَلاَّ خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلاَ هُمْ يَحْزَنُونَ﴾. فلما صاروا فرحين بسعادة الشهادة وجب المشاركة لهم في السرور بعد القتل لتظفرهم بالسعادة، فإنّ قيل: فعلام تجدّدون قراءة المقتل والحزن كل عام؟ فأقول: لأن قراءته هو عرض قصّة القتل على عدل الله جل جلاله ليأخذ بثاره كما وعد من العدل، وأما تجدّد الحزن كل عشر والشهداء صاروا مسرورين؛ فلأنه مواساة لهم في أيام العشر حيث كانوا فيها ممتحنين ففي كل سنة ينبغي لأهل الوفاء أن يكونوا وقت الحزن محزونين ووقت السرور مسرورين»[(١٢)].

إنّنا نعتقد أنّ التأمّل في الروايات المذكورة في هذا المقال، يغنينا عن الرد المستقل لكلّ من الشبهات؛ إذ تدافع هذه الروايات بجدارة عن البكاء وإقامة المأتم والجزع والنواح على سيّد الشهداء، وتقدم تفاسير جيّدة لذلك. ونأتي هنا ببعضها:

فعن أبي عمارة المنشد، قال: «ما ذكر الحسين بن علي عند أبي عبد الله في يوم قطّ، فرئي أبو عبد الله متبسّماً في ذلك اليوم إلى الليل»[(١٣)]، وعن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «سمعته يقول: إنّ البكاء والجزع مكروه للعبد في كل ما جزع، ما

خلا البكاء على الحسين بن علي، فإنه فيه مأجور»[١٤]، وعن معاوية بن وهب، عن أبي عبد الله ﷺ، قال: «كل الجزع والبكاء مكروه، سوى الجزع والبكاء على الحسين»[١٥].

يقول المجلسي صاحب البحار في ذيل هذه الأحاديث: «أَقُولُ: رَأَيْتُ فِي بَعْضِ تَأْلِيفَاتِ بَعْضِ الثِّقَاتِ مِنَ الْمُعَاصِرِينَ، رُوِيَ أَنَّهُ لَمَّا أَخْبَرَ النَّبِيُّ ابْنَتَهُ فَاطِمَةَ بِقَتْلِ وَلَدِهَا الْحُسَيْنِ ومَا يَجْرِي عَلَيْهِ مِنَ الْمِحَنِ بَكَتْ فَاطِمَةُ بُكَاءً شَدِيداً، وقَالَتْ: يَا أَبَهْ! مَتَى يَكُونُ ذَلِكَ؟ قَالَ: فِي زَمَانٍ خَالٍ مِنِّي ومِنْكِ ومِنْ عَلِيٍّ، فَاشْتَدَّ بُكَاؤُهَا وقَالَتْ: يَا أَبَهْ! فَمَنْ يَبْكِي عَلَيْهِ ومَنْ يَلْتَزِمُ بِإِقَامَةِ الْعَزَاءِ لَهُ؟ فَقَالَ النَّبِيُّ: يَا فَاطِمَةُ! إِنَّ نِسَاءَ أُمَّتِي يَبْكُونَ عَلَى نِسَاءِ أَهْلِ بَيْتِي ورِجَالَهُمْ يَبْكُونَ عَلَى رِجَالِ أَهْلِ بَيْتِي ويُجَدِّدُونَ الْعَزَاءَ جِيلًا بَعْدَ جِيلٍ فِي كُلِّ سَنَةٍ، فَإِذَا كَانَ الْقِيَامَةُ تَشْفَعِينَ أَنْتِ لِلنِّسَاءِ وأَنَا أَشْفَعُ لِلرِّجَالِ، وكُلُّ مَنْ بَكَى مِنْهُمْ عَلَى مُصَابِ الْحُسَيْنِ أَخَذْنَا بِيَدِهِ وأَدْخَلْنَاهُ الْجَنَّةَ. يَا فَاطِمَةُ! كُلُّ عَيْنٍ بَاكِيَةٌ يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِلَّا عَيْنٌ بَكَتْ عَلَى مُصَابِ الْحُسَيْنِ فَإِنَّهَا ضَاحِكَةٌ مُسْتَبْشِرَةٌ بِنَعِيمِ الْجَنَّةِ»[١٦].

وفي رواية أخرى، روي عن الصادق، أنه قال: إِنَّ زَيْنَ الْعَابِدِينَ بَكَى عَلَى أَبِيهِ أَرْبَعِينَ سَنَةً صَائِماً نَهَارَهُ قَائِماً لَيْلَهُ، فَإِذَا حَضَرَ الْإِفْطَارُ جَاءَهُ غُلَامُهُ بِطَعَامِهِ وشَرَابِهِ فَيَضَعُهُ بَيْنَ يَدَيْهِ، فَيَقُولُ: كُلْ يَا مَوْلَايَ، فَيَقُولُ: قُتِلَ ابْنُ رَسُولِ اللَّهِ جَائِعاً قُتِلَ ابْنُ رَسُولِ اللَّهِ عَطْشَاناً، فَلَا يَزَالُ يُكَرِّرُ ذَلِكَ ويَبْكِي حَتَّى يُبَلَّ طَعَامُهُ مِنْ دُمُوعِهِ ثُمَّ يُمْزَجُ شَرَابُهُ بِدُمُوعِهِ، فَلَمْ يَزَلْ كَذَلِكَ حَتَّى لَحِقَ بِاللَّهِ عَزَّ وجَلَّ. وَحَدَّثَ مَوْلًى لَهُ أَنَّهُ بَرَزَ يَوْماً إِلَى الصَّحْرَاءِ، قَالَ: فَتَبِعْتُهُ فَوَجَدْتُهُ قَدْ سَجَدَ عَلَى حِجَارَةٍ خَشِنَةٍ فَوَقَفْتُ وأَنَا أَسْمَعُ شَهِيقَهُ وبُكَاءَهُ، وأَحْصَيْتُ عَلَيْهِ أَلْفَ مَرَّةٍ: لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ حَقّاً حَقّاً لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ تَعَبُّداً ورِقّاً لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ إِيمَاناً وصِدْقاً، ثُمَّ رَفَعَ رَأْسَهُ مِنَ السُّجُودِ وإِنَّ لِحْيَتَهُ ووَجْهَهُ قَدْ غُمِرَ بِالْمَاءِ مِنْ دُمُوعِ عَيْنَيْهِ. فَقُلْتُ: يَا سَيِّدِي! أَمَا آنَ لِحُزْنِكَ أَنْ يَنْقَضِيَ ولِبُكَائِكَ أَنْ يَقِلَّ؟ فَقَالَ لِي: وَيْحَكَ إِنَّ يَعْقُوبَ بْنَ إِسْحَاقَ بْنِ إِبْرَاهِيمَ كَانَ نَبِيّاً ابْنَ نَبِيٍّ، كَانَ لَهُ اثْنَا عَشَرَ ابْناً فَغَيَّبَ اللَّهُ سُبْحَانَهُ وَاحِداً مِنْهُمْ فَشَابَ رَأْسُهُ مِنَ الْحُزْنِ واحْدَوْدَبَ ظَهْرُهُ مِنَ الْغَمِّ وذَهَبَ بَصَرُهُ مِنَ الْبُكَاءِ وابْنُهُ حَيٌّ فِي دَارِ الدُّنْيَا، وأَنَا فَقَدْتُ أَبِي وأَخِي وسَبْعَةَ عَشَرَ مِنْ أَهْلِ بَيْتِي صَرْعَى مَقْتُولِينَ؛ فَكَيْفَ يَنْقَضِي حُزْنِي ويَقِلُّ بُكَائِي؟![١٧].

وجاء في رواية أخرى: أَنَّ الْحُسَيْنَ بْنَ عَلِيٍّ دَخَلَ يَوْماً إِلَى الْحَسَنِ فَلَمَّا نَظَرَ إِلَيْهِ بَكَى. فَقَالَ لَهُ: مَا يُبْكِيكَ يَا أَبَا عَبْدِ اللَّهِ. قَالَ: أَبْكِي لِمَا يُصْنَعُ بِكَ. فَقَالَ لَهُ الْحَسَنُ: إِنَّ الَّذِي يُؤْتَى إِلَيَّ سَمٌّ يُدَسُّ إِلَيَّ فَأُقْتَلُ بِهِ ولَكِنْ لَا يَوْمَ كَيَوْمِكَ يَا أَبَا عَبْدِ اللَّهِ، يَزْدَلِفُ إِلَيْكَ ثَلَاثُونَ أَلْفَ رَجُلٍ يَدَّعُونَ أَنَّهُمْ مِنْ أُمَّةِ جَدِّنَا مُحَمَّدٍ وَيَنْتَحِلُونَ دِينَ الْإِسْلَامِ، فَيَجْتَمِعُونَ عَلَى قَتْلِكَ وسَفْكِ دَمِكَ وانْتِهَاكِ حُرْمَتِكَ وسَبْيِ ذَرَارِيكَ ونِسَائِكَ وانْتِهَابِ ثِقْلِكَ، فَعِنْدَهَا تَحِلُّ بِبَنِي أُمَيَّةَ اللَّعْنَةُ وتُمْطِرُ السَّمَاءُ رَمَاداً ودَماً، ويَبْكِي عَلَيْكَ كُلُّ شَيْءٍ حَتَّى الْوُحُوشِ فِي الْفَلَوَاتِ والْحِيتَانِ فِي الْبِحَارِ(١٨).

وفي رواية أخرى، قال معاوية بن وهب: كُنْتُ جَالِساً عِنْدَ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ، إِذْ جَاءَ شَيْخٌ قَدِ انْحَنَى مِنَ الْكِبَرِ فَقَالَ: السَّلَامُ عَلَيْكَ وَرَحْمَةُ اللَّهِ. فَقَالَ لَهُ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ: وَعَلَيْكَ السَّلَامُ ورَحْمَةُ اللَّهِ يَا شَيْخُ، ادْنُ مِنِّي فَدَنَا مِنْهُ وقَبَّلَ يَدَهُ وَبَكَى. فَقَالَ لَهُ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ: وَمَا يُبْكِيكَ يَا شَيْخُ؟ قَالَ لَهُ: يَا ابْنَ رَسُولِ اللَّهِ! أَنَا مُقِيمٌ عَلَى رَجَاءٍ مِنْكُمْ مُنْذُ نَحْوٍ مِنْ مِائَةِ سَنَةٍ، أَقُولُ: هَذِهِ السَّنَةَ وهَذَا الشَّهْرَ وهَذَا الْيَوْمَ ولَا أَرَاهُ فِيكُمْ فَتَلُومُنِي أَنْ أَبْكِيَ. قَالَ فَبَكَى أَبُو عَبْدِ اللَّهِ، ثُمَّ قَالَ: يَا شَيْخُ! إِنْ أُخِّرَتْ مَنِيَّتُكَ كُنْتَ مَعَنَا وَإِنْ عُجِّلَتْ كُنْتَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ مَعَ ثَقَلِ رَسُولِ اللَّهِ. فَقَالَ الشَّيْخُ: مَا أُبَالِي مَا فَاتَنِي بَعْدَ هَذَا يَا ابْنَ رَسُولِ اللَّهِ. فَقَالَ لَهُ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ: يَا شَيْخُ! إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ قَالَ: إِنِّي تَارِكٌ فِيكُمُ الثَّقَلَيْنِ مَا إِنْ تَمَسَّكْتُمْ بِهِمَا لَنْ تَضِلُّوا: كِتَابَ اللَّهِ الْمُنْزَلَ وعِتْرَتِي أَهْلَ بَيْتِي تَجِيءُ وأَنْتَ مَعَنَا يَوْمَ الْقِيَامَةِ. ثُمَّ قَالَ: يَا شَيْخُ! مَا أَحْسَبُكَ مِنْ أَهْلِ الْكُوفَةِ. قَالَ: لا. قَالَ: فَمِنْ أَيْنَ؟ قَالَ: مِنْ سَوَادِهَا، جُعِلْتُ فِدَاكَ. قَالَ: أَيْنَ أَنْتَ مِنْ قَبْرِ جَدِّيَ الْمَظْلُومِ الْحُسَيْنِ؟ قَالَ: إِنِّي لَقَرِيبٌ مِنْهُ. قَالَ: كَيْفَ إِتْيَانُكَ لَهُ؟ قَالَ: إِنِّي لآتِيهِ وأُكْثِرُ. قَالَ: يَا شَيْخُ! ذَاكَ دَمٌ يَطْلُبُ اللَّهُ تَعَالَى بِهِ مَا أُصِيبَ وُلْدُ فَاطِمَةَ ولَا يُصَابُونَ بِمِثْلِ الْحُسَيْنِ، ولَقَدْ قُتِلَ فِي سَبْعَةَ عَشَرَ مِنْ أَهْلِ بَيْتِهِ نَصَحُوا لِلَّهِ وصَبَرُوا فِي جَنْبِ اللَّهِ فَجَزَاهُمُ اللَّهُ أَحْسَنَ جَزَاءِ الصَّابِرِينَ، إِنَّهُ إِذَا كَانَ يَوْمُ الْقِيَامَةِ أَقْبَلَ رَسُولُ اللَّهِ ومَعَهُ الْحُسَيْنُ ويَدُهُ عَلَى رَأْسِهِ يَقْطُرُ دَماً، فَيَقُولُ: يَا رَبِّ! سَلْ أُمَّتِي فِيمَ قَتَلُوا ابْنِي؟ وقَالَ: كُلُّ الْجَزَعِ والْبُكَاءِ مَكْرُوهٌ سِوَى الْجَزَعِ والْبُكَاءِ عَلَى الْحُسَيْنِ»(١٩).

* * *

الهوامش

١ ـ محمد بن جعفر المشهدي، المزار الكبير: ٥٠١، تحقيق: جواد القيومي الإصفهاني، قم، قيوم، ١٤١٩هـ.

٢ ـ راجع: رواية مسمع كردين عن الإمام الصادق، ورواية بكر بن محمد الأزدي، في بحار الأنوار ٤٤: ٢٨٣، ٢٨٩.

٣ ـ راجع: رواية ابن مسرور عن الإمام الرضا في بحار الأنوار ٤٤: ٢٨٣.

٤ ـ بحار الأنوار ٤٥: ١٤٨.

٥ ـ الحسني، الموضوعات في الآثار والأخبار: ١٧٠ ـ ١٧٣، عرض ودراسة، بيروت، دار التعارف للمطبوعات، ١٣٦٥.

٦ ـ المصدر نفسه: ١٧٠.

٧ ـ المصدر نفسه: ١٧٣.

٨ ـ اليهبودي، هامش بحار الأنوار ٤٤: ٢٩٣.

٩ ـ بحار الأنوار ٤٤، هامش ص٢٩٢.

١٠ ـ محمد حسين الحسيني الطهراني، روح مجرّد: ٨٤، ط١، طهران، حكمت، ١٤١٤هـ.

١١ ـ المصدر نفسه: ٩١.

١٢ ـ أبو القاسم علي بن موسى الحلّي الحسني، ابن طاووس، الإقبال بالأعمال الحسنة فيما يعمل مرّة في السنة: ٥٨٣، تحقيق: جواد القيومي، ط١، قم، دفتر تبليغات اسلامي، ١٤١٤هـ.

١٣ ـ بحار الأنوار ٤٤: ٢٨٠.

١٤ ـ المصدر نفسه: ٢٩١.

١٥ ـ المصدر نفسه: ٢٨٠.

١٦ ـ المصدر نفسه: ٢٩٢، ٢٩٣.

١٧ ـ المصدر نفسه ٤٥: ١٤٩.

١٨ ـ المصدر نفسه: ٢١٨.

١٩ ـ المصدر نفسه: ٢١٣، ح١٤.

في الفلسفة والعرفان...
هموم، خواطر وتطلعات

السيد جلال الدين الآشتياني(*)

ترجمة: محمد عبدالرزاق

في تاريخ الحكماء، ورادة مدرسة شيراز الفلسفية

نشر السيد عباس قائم مقامي مقالاً في العدد الحادي عشر من مجلّة (كيهان أنديشه)، ذكر فيه أنه يعتزم تأليف كتاب في تاريخ الحكماء المتأخرين وأساتذة المدرسة الإصفهانية «لا تذَر نية الخير، فهي فأل تحقّقها»[1]، على أن يبدأ بالميرداماد وميرفندرسكي وحتى عصرنا الحاضر.

وكنت قد عرّفت ـ لأوّل مرة ـ بجملةٍ من أرباب هذا الاختصاص في مقدّمات بعض الكتب، ونشرت كتباً ورسائل في بعض العلماء المحقّقين، شارحاً أحوالهم ومقامهم العلمي، وفقاً لمصادر كبار هذا العلم، وحسب انطباعاتي الخاصّة، وقد طبع هذا العمل في أربعة أجزاء تحت عنوان: مختارات في الفلسفة، بتقديم وتعليق المستشرق الفرنسي هنري كوربان، وقد ذكرت فيه روّاد المحقّقين أصحاب المؤلفات القيمة التي تكشف عن منزلتهم العلمية، حتى عصر الآخوند النووي[2]، وما كتب بعد ذلك في هذا المجال كان تكملةً لما بدأت به[3].

(*) أستاذ جامعي وحوزوي بارز في الفلسفة والعرفان، من تلامذة العلامة الطباطبائي والإمام الخميني، كانت له حوارات وعلاقات وطيدة بالدكتور هنري كوربان، وقد قام معه بمشروع إعادة إحياء التراث الفلسفي الإسلامي، صحّح العديد من المصنّفات الفلسفية الشهيرة، توفي بداية هذا القرن.

لكنّ السيد قائم مقامي أقدم على عملٍ أكثر أهميةً، وذلك بمساعدة بعض الزملاء؛ ليشرح أحوال حكماء ما بعد الخواجة نصير الدين الطوسي والمعاصرين له، فحقّق ودرس علماء المدرسة الشيرازية، وخاض في تراجم مير سيد شريف، والمحقق الدواني، وصدر الدين وشتكي، والمحقق الخضري، وفخر الدين السماكي ـ أستاذ مير داماد ـ ومير غياث، ومولانا جمال الدين محمود، وغيرهم من علماء هذه المدرسة، وصولاً إلى عصر مير فندرسكي والميرداماد.

وهناك العديد من مؤلّفات أساتذة مدرسة شيراز، ويمكن نشر العديد من رسائلهم ممّن شرح وعلّق على تجريد الاعتقاد للطوسي نصير الدين، ولابد من طبع المناظرات العلمية بين الدواني ومير صدر وغياث العلماء وغيرهم، ويعتبر «شرح المواقف والمقاصد» من أهم نتاجات مدرسة شيراز؛ لذا يجب إعلام الطلبة بأهمية هذه المدرسة، وما أنتجته من مفاخر، رغم معاناة الماضي هناك.

لماذا الخوف من الفلسفة؟ ولماذا التهويل بالضلال؟

إنني أتساءل ـ مستغرباً ـ عن تزمّت بعض الزملاء بما كانوا عليه في مطلع مشوارهم الدراسي وبشيء من العصبية أيضاً، فيطلبون ـ مباشرة أو مراسلةً ـ عدم التعرض والخوض في بعض المباحث والفصول العلمية، إنّني أقول: إن كان ما يطرح باطلاً فانتقدوه، وإن كان حقاً فخذوه، ففيكم من يتقن التاليف والكتابة، إنّ لمحاربة العلم ـ بشكل مطلق ـ جذورٌ في مدارس (مشهد) تمتدّ إلى جذور الجهل المركّب، إنّني وانطلاقاً من امتثال أمرٍ أرى وجوب طاعته، طلبتُ من الإخوة في رسالة عن طريق السيد ملائي ـ وهو من فضلاء الحوزة، سالم النفس والسريرة ـ أن يطالعوا إلهيات الأسفار، وفصوص القيصري، ثم يدرّسوها لنا، لندوّن تقريراتهم عليها، فإن تمكّنتم من تدريس هذين الكتابين، كان لكم الحق في الاعتراض، وإلاّ لا يحقّ لكم الإشكال، لا شرعاً ولا عقلاً.

وقد ذكر حامل الرسالة ـ السيد ملائي ـ أنه أبلغ السادة بها، فالتزموا الصمت، معرباً ـ في الوقت ذاته ـ عن استعداده لمناقشة كاتب الرسالة في موضوع المعاد، وأنا أيضاً لا مانع لديّ من ذلك، لكن ليس على الخيال المطلق، فلا بد من النقاش في أول

سفر النفس من كتاب الأسفار، الذي يتطرّق إلى كيفية ظهور النفس وتحقّقها في عالم الشهادة والمادة، بعد خروجها من عالم الغيب. ولابدّ أيضاً من الخوض في أدلّة تجرّد النفس، ومن ثم في كيفية وجودها بعد الموت ورجوعها للبدن في يوم القيامة؛ فهل حقيقة المعاد ـ أعمّ من الجسماني والروحاني ـ أصلٌ؟ وهل هو ضروري؟ أم أنّ الضروري هو المعاد الجسماني خاصة؛ فإن كان المعاد الجسماني من الضروريات فالبحث فيه ممتنع، فإنّ الذين يعتقدون به يرون أنّ عودة الروح للجسد في معاد الآخرة والدنيا من قبيل التناسخ.

إذن، يتعيّن على من يريد الاعتراض على الملاصدرا في تمسّكه بالمعاد الجسماني أن يكون مستعداً للبحث من بداية سفر النفس وحتى آخر مبحث في المعاد الجسماني، أما إذا توقف فهمُه في الصفحات الأولى من سفر النفس لزمه ـ شرعاً ـ التزامُ الصمت، والميدان مشرّعٌ أمام الجميع، وسنعرض في المستقبل مواضيع لبعض السادة مع نقدها، ولهم الحقّ في الردّ والدفاع، وعلى ذلك (السيد المحترم) أن يختار الصمت كما فعل مشايخه، إذ يحقّ له المناقشة في المعاد في حالة تمكّنه من فهم مباحث النفس في كتاب الأسفار.

هل الرد على الآخر يكون بالنقد أم بسحب الكتب والمجلات من الأسواق؟

يُبدي أحد الأصدقاء الأفاضل والمتدينين ـ وهو في المعارف العقدية (المدرسة التفكيكية) حسب اصطلاحهم، من تلامذة المرحوم الشيخ مجتبى القزويني ـ انزعاجه الشديد تجاه نشر مجلة كيهان مقالي المفصل في نقد كتاب أبواب الهدى، وأنا أقول: إن كان مقالي فيه ضعفٌ استدلالي فليتصدّوا لنقده، لا أن يُقدموا على جمع نسخ المجلة من الأسواق؛ بغية أن لا يطّلع أحدٌ على المقال.

لقد ذكر الميرزا مهدي الإصفهاني في كتابه أبواب الهدى، وبصريح العبارة: إنه لو دقّق أحد وأمعن النظر في مقدّمة أصول الكافي ومقدّمة توحيد الصدوق والأسفار واحتجاجات الرضا عليه السلام، سيتضح له التباين بين أساليب الحكماء وأسلوب الأئمة عليهم السلام، أما تلميذه الأوّل الشيخ مجتبى القزويني ـ المفعم بإرشادات الميرزا الإصفهاني ـ فقد التجأ للعديد من هذه الأساليب، ليخرج عن الجادة أو ما يسمّى

بتوظيف الألغاز والأحاجي، وكنت قد نقلت عن صاحب الكتاب قوله في بدايات كتابه (توحيد القرآن) أنّ الحكماء قبل قرنٍ من الزمن كانوا منبوذين لدى الفقهاء، فانتقدته على ذلك في مقالي هذا.

لقد كتبتُ في مقالات سابقة أنّ الميرزا الإصفهاني قد عتّم على الموضوع وشفّره بعض الشيء، فهو يقول: لا الإمام الرضا عليه السلام كان له نقاش مع فيلسوف، ولا ورد ذكر فيلسوفٍ واحد في كتب الكليني والصدوق، فقد اشتملت مقدّمات كتبهم على لوم المجبرة والفرق الأخرى، أما احتجاجات الرضا عليه السلام فكانت مع متكلّمي أهل السنّة.

ومن يقع ضحية مثل هذا الفخّ هم أولئك الطلبة الجدد قليلو الاطلاع؛ فتسيطر عليهم بعض الأوهام، ممّا يسمّى «معارف عقدية»، وقد يتحوّل في رأيهم العديد من علماء الإسلام الكبار إلى ملحدين ومسيئين لهذا الدين، وغالباً ما يفتقد هؤلاء طاقة تحمّل كسب العلم والمعرفة، وسرعان ما تضيق صدورهم بهما، وإذا ما سنحت لهم الفرصة في الاستمرار كانت أبرز سماتهم الانحراف واعوجاج الفكرة، وفي مثل هكذا تكتلات يقوم أحد الأساتذة معلناً على الملأ: لا توحيد في الأفعال عندنا والاختيار من ذاتيات الإنسان، إنّ إنكار توحيد الأفعال يستلزم إنكار توحيد الذات والصفات، وهذا هو رأي المعتزلة الإلحادي، «لعن الله القدرية على لسان سبعين نبياً، والقدرية مجوس هذه الأمّة».

مكانة نتاج جلال الدين الرومي

لقد كتب الهنود شروحاً وتعاليق مختلفة على كتاب جلال الدين الرومي، حتى بلغت المائة والخمسين شرحاً وتعليقاً، ويعتبر الرومي من نوادر الدهر، فهو ذو روح عالية وأفق واسع، وقد تضمّن كتابه القيّم معالم في الحكمة والمعرفة، وجوانب تفسيرية في الآيات والروايات، ناهيك عن خلاصة في مباحث التوحيد والنبوّة والولاية، وتحظى قصائده بحماس مُذهل وخلاب، فقد ذوّب جلال الدين روحه في المعنويات والروحانيات؛ ممّا جعله ذا جاذبية تستقطب النفوس الصافية، ولم يهتم بغير الجانب المعنوي، فكانت روحه تمدّه بإلهاماتها العفوية، بعيداً عن أشكال التكلّف والتصنّع،

فيسكبها بقوالبه الشعرية المفعمة بلغةٍ آسرة استثنائية يعجز الكلام عن وصفها، فكان الربّ يتجلّى أمامه في كلّ زمان ومكان، نور التوحيد يملأ أرجاء قلبه ويهيمن على تفاصيل وجوده، ممّا جعله موحّداً توحيداً وجودياً عارياً عن شوائب الشرك:

ليس لنا في العالمين سوى الله
هو مقصودنا وغيرهُ لا يعنينا
لم نرتدِ الجلابيب والعمائم في هواه (كناية عن نبذ الدروشة)
هيّمتنا «ألستُ بربكم» فتخلّينا
عن حبّ الزعامة فلسنا مثل «منصور»
نحن الفقراء في هذه الدنيا
لا يضرّنا أو ينفعنا شرّ أو خير الآخرين
نحن في غنىً عنهم دائماً
قلوبنا مع شمس تبريز، شمس الحقّ
وعلى نهجها نبقى ونسير.

إنّ كتابَي جلال الدين: المستطاب، وغزليات الشمس، من أهمّ ثروات الأدب الفارسي وروائعه، والحقيقة إن المثنويَّ ميزانٌ لتمييز أرباب العقل والدراية عن فاسدي الفكر والمنهج من أصحاب القصور الذاتي؛ فالذي يأنس بكلمات المثنوي ويتفاعل معها يكتسب صيانةً ذاتية عن الفكر الإلحادي والانجراف نحو الهاوية. إنّ أفكاره ركنٌ حصين من أركان الثقافة والمعرفة في الأدب الفارسي.

الحوزات العلمية والتقصير في علوم الفلسفة والعقائد والتوحيد!!

يمنح العرفان ذوي القرائح الشعرية حسّاً متميزاً، يزيد في فصاحة المتكلّم وبلاغته، فتجيش أفكار الشاعر وصوره وتتكاثر؛ حتى يكتسب الشاعر الهائم في العرفانيات نظرةً جديدة للعالم والوجود من حوله؛ إذاً لماذا لم يساهم علماؤنا في شرح مستعصيات المثنوي إلاّ بالشيء القليل الذي لا يكاد يذكر؟ لقد ركّزت الحوزات العلمية على بحوث فروع أحكام الإسلام، ولم يحظ مجال العقائد والأصول العامة بالاهتمام، من قبيل التوحيد والنبوة والولاية، بل كان هذا الجانب مهملاً محارباً

أيضاً، أما من كان يهتمّ بهذه الأصول والعقائد فكان عرضةً للهجمات والطعون، إما باعتباره حكيماً أو عارفاً صوفياً.

ولا غرو أن نرى شروح الكافي في بحوث التوحيد والنبوة والولاية، وكذلك توحيد الصدوق، لا تتجاوز الأربعة أو الخمسة مؤلّفات، بينما تعجّ المكتبات بكتب الطهارة والصلاة، فهل أنّ آيات ذات الله وصفاته وأفعاله ومعرفة الحقّ وعرفان النبوة والولاية والمعاد ليست ذات أهمية؟ أو أنّ الروايات المكنوزة بالأسرار المتعلّقة بمعرفة الله وصفاته وأفعاله وأحاديث النبوة والولاية، وكذلك الأخلاق والسلوك، ليست جديرةً بالبحث والتحقيق؟ لماذا لم يكن نطاق البحث الاستدلالي أوسع مما هو عليه.

لو دُرست كتب: أصول الكافي وتوحيد الصدوق بمستوى أفضل، وخضعت القواعد العامة الثابتة في الآيات والروايات في مختلف المجالات للدراسة المركّزة، وتبوّأت كتب المثنوي وفصوص ابن عربي وأسفار الملا صدرا مكانتها اللائقة بها، لعرف الجميع أن الشريعة الإسلامية هي مصدر أصول الحكمة والعرفان.

مع الميرزا مهدي الآشتياني

بعد تأسيس فروع الأدب الفارسي والعربي في الجامعات، لم يكن فيها سوى شخصين أو ثلاثة ممّن تتوفر لديه القدرة والكفاءة على تدريس العرفان والفلسفة، وكانوا من الباحثين القديرين في هذا المجال، وكان الفيلسوف البارع المتمكّن الميرزا مهدي الآشتياني واحداً من كبار أساتذة الجامعات في العرفان والحكمة المتعالية، وهو أستاذ لامع في الحكمة المشائية والإشراق أيضاً، كان يلقي دروسه في الشواهد الربوبية والرسائل، في كلية المعقول والمنقول، وصباحاً كان يدرّس شرح الإشارات هناك، وعندما كان يلقي دروسه قبل مرضه، كنت وقتها من المبتدئين، لم أصل بعدُ لدرس الأسفار والشفاء، وكان ﷺ قد أثقله المرض وأخذ منه مأخذاً، لكنه لطالما كان يردّ عليّ أسئلتي في زياراتي له، وفقاً لكتب الملا صدرا وابن سينا في الشفاء والإشارات، الأمر الذي كان يثير إعجابي ودهشتي؛ نظراً لإلمامه الواسع بهذه المصادر، ولست مبالغاً لو قلت: إنه كان يحفظ فصوص ابن عربي، ومفتاح الغيب، والنصوص، والفكوك، ونفحات القونوي، عن ظهر قلب، فكان ذا بديهةٍ في الردّ على أسئلة العرفان بشكل مذهل.

وقد أصيب الميرزا سنة ١٣١٨، ١٣١٩ش/١٩٣٩، ١٩٤٠م باليرقان، وتلقى العلاج، لكن آثاره لم تبارحه، فبات ثقيل الحركة متململاً، ما كانت تبيّنه قسمات وجهه النوراني، إلاّ أنّ شغفه بالعلوم هو الذي كان يمدّه بالقوّة والنشاط، ولم تزل رغبته الجامحة هي التي تدعوه للمطالعة والتدريس كلّ صباح في مدرسة «سبهسالار» القديمة، فكان يلقي الدروس لثلاث ساعاتٍ متواصلة، مع قلّة المتلهّفين لسماعه.

وكان المرحوم السيد عصار هو الآخر من جملة أساتذة الفلسفة والعرفان البارزين. ولم تستفد الجامعة من طاقاته أبداً، فبقي يلقي دروسه في المعهد الأدبي سنين طويلة، دون أن يطلب منه أحد تدريس أصول العرفان ومباني التصوّف، وفقاً لكتب هذا الاختصاص، من قبيل: أشعة اللمعات، ولوائح الجامي، أو تدريس النصوص المعمّقة في مصادر العرفان في مراحل الماجستير، كنصوص القونوي، وفصوص ابن عربي؛ لكي يتسنّى له تخريج تلامذة أصحاب كفاءة، لهم المستوى الكافي في التدريس والنظم والنثر العرفاني؛ فيحيون أدبهم الفارسي، ذلك العصب الحياتي.

لقد كان في الحوزات العلمية الكثير من الأساتذة المقتدرين والبارعين على أكثر من صعيد، كالمحقق الجامي مثلاً، فهو بالإضافة إلى إلمامه في العلوم النقلية من فقهٍ وأصول وتفسير وحديث، كان أيضاً عارفاً لامعاً وشاعراً مفوّهاً، وهو أستاذ أكثر من فرع، وله باعٌ طويل في مباحث تاريخ العلوم الإسلامية.

وقد أشرنا فيما مضى إلى وفرة شروح مسلمي الهند على مثنويات جلال الدين الرومي، أما من الشيعة فلم يتصدّ أحدٌ لذلك سوى الحكيم السبزواري[(٤)]، ومن قبله الملا حسن لنباني، وهذا الأخير لم يصلنا كتابه، وسنتطرق في المستقبل عبر مجلة كيهان أنديشه، لكتابات الأستاذ بديع الزمان، والأستاذ جلال همائي، والمحقق المعاصر الأستاذ عبدالحسين زرين كوب، وقد طالعت كتبه، وأنا معجب به كثيراً.

يعدّ شرح المحقّق السبزواري من الشروح المعمّقة العلمية، إلاّ أنّه لم يتمكّن من متابعة العمل بشكلٍ منتظم؛ نظراً لكثرة مشاغله، فكان يلقي ثلاثة دروس يومياً: أحدها للمُبتدئين القاصدين سبزوار للاستفادة من علومه، والثاني للمتمكّنين من دراسة الأسفارِ، وأخيراً درس الشواهد الربوبية للمستويات المتقدّمة والعالية. لذا لم

يتمكّن حتى من مراجعة شروح المحقّقين الآخرين، وكان القائد العسكري الأمير حسام السلطنة قد طلب من السبزواري شرح المشكل في أبيات المثنوي.

ابن عربي وإحكام أصول المدرسة العرفانية

وهناك مسألة مهمة يجب أن لا نغفل عنها، وهي أن شرّاح كلمات جلال الدين وبعضهم من العرفاء، كانوا قد أخذوا الكثير من أفكار ابن عربي وأتباع مدرسته؛ لأنّ قدراته العلمية وإبداعاته الفكرية بلغت مبلغاً أجبرت العرفاء المحققين على الانضواء تحت رايته، فهو ذو إلمام وسيع قلّ نظيره بمذاهب الكلام والعقائد ومدارس العرفان، علماً أنّه ليس من السهل على أيّ أحد فهم نصوصه العرفانية، لذا لم يتمكّن الكثير من الذين شرحوا المثنويات من فهم دقائق الشيخ الأكبر، وأعلن غالبيتهم عجزهم عن ذلك.

ويعتبر ابن عربي من أبرز العرفاء الذين خاضوا في تقرير المكاشفات العرفانية بأسلوب متين ودقيق وجامع، وقد رسم الأصول العامة للعرفان ـ بطريقة محكمة ـ في كتابه الفتوحات، رابطاً بينها وبين الفروع ومختلف المسائل، وبتأليفه لفصوص الحكم ـ بهذا المستوى الرفيع ـ أنتج لنا أهمّ منهج درسي في العرفان النظري، ولا يزال كذلك، حيث كتبت فيه دراسات وشروح متعدّدة بمختلف لغات العالم.

وقد احتلّ شرح العلامة القيصري ـ من بين تلك الشروح ـ مكانةً مرموقة على صعيد المناهج التدريسية؛ نظراً لتناوله مستعصيات الفصوص، والتحقيق في مضامينها بشكل مركز، وأنا فعلاً بصدد نشر هذا الشرح مع تعليقات مطوّلة للأستاذ البارع في العرفان السيد محمد رضا الإصفهاني (القمشه اي) على المقدّمة، مضافاً لشروح وإشارات بعض الأساتذة من ذوي الاختصاص.

مساهمات هنري كوربان في التراث الفلسفي العرفاني

كان السيد حيدر الآملي المازندراني[(٥)] أول عارفٍ لامع ـ من بين علماء الشيعة ـ قدّم للفصوص وشرحه، وله كتاب (جامع الأسرار) في العرفان، صحّحه عثمان يحيى ـ من علماء سوريا ـ وقدّم له البرفسور كوربان، كما نشر كوريان أيضاً الجزء الأول

من مقدّمة السيد حيدر على الفصوص، على أن يُتبعها بترجمة له وسيرة، لكنّ الموت لم يمنحه فعل ذلك.

كان كوربان يعتقد ـ كحال أيّ عارف شيعي ـ أن أصول الولاية جميعها مستقاة من كلمات أهل البيت وكلام علي عليه السلام، وكما يقول المحققون: إنّ سر الأنبياء والأوصياء مودعٌ عند العرفاء، ووفقاً لأحاديث العترة المنقولة عند الشيعة والسنّة، فإنّ الحجج تتوالى في كلّ عصر وزمان، حتى تصل عند خاتمتها في الولاية المحمدية الخاصّة والمطلقة، وذروة كمال الولاية في المهدي الموعود عليه السلام، كونه من شروط قيام الساعة، كما تنصّ عليه الروايات: «إنّ لله خليفة.. يملأ الأرض قسطاً وعدلاً..»، فالخلافة كالنبوة، لها خاتم حتى تنتهي وسائط الأئمة عليهم السلام جميعاً، وقد كان كوربان يشعر بالفخر والاعتزاز تجاه ما أنجزه من نشر كتابين من كتب السيد حيدر، وقد قدم كوربان سنة ١٣٤٩ش/١٩٧٠م إلى مدينة مشهد؛ ليطرح عليَّ فكرة تأليف مختارات فلسفية في ستة أجزاء، وهناك ألقى كلمةً في نادي الجامعة، ترجمها الدكتور غلام رضا ذات عليان، أستاذ اللغة الفرنسية في الجامعة، وقد دار حديثه حول الولاية في التشيّع، وتطرق أيضاً لما تتفرد به الإمامية من فكرة ضرورة وجود الإنسان الكامل في كلّ عصر، ثم ربط البحث بإمام العصر والزمان عليه السلام بطريقةٍ نالت إعجاب الحاضرين، لاسيما أولئك الذين يجيدون اللغة الفرنسية، واسترسل كوربان في الحديث ـ عن ظهر قلب ـ حول خاتم الولاية، مهيمناً على قلوب المستمعين، وقد طلب منه البقاء مدّةً أطول في مدينة مشهد؛ ليتحدث إلينا حول موضوع الإمام عند الشيعة، لكنّه لم يكن معه من الوقت سوى ست عشرة ساعة فقط، وقد روى لي بعض الزملاء ممّن حضر احتضار كوربان أنه كان يتوسّل بأئمة الشيعة، وخاصّة صاحب الزمان، ضمن أجواء ملكوتية ومثالية.

كانت مؤلفات كوربان في الشيعة أثارت حفيظة الكتّاب العرب، فنكّلوا به بوابل من التهم والمهاترات.

وقفة مع بعض شروح المثنوي وفصوص الحكم

ونتناول هنا بعض الشروح المختلفة لمسلمي شبه القارة الهندية والكتّاب الغربيين وعلمائنا على مثنويات جلال الدين الرومي بشكل مختصر؛ إذ يعتبر كلاً من بحر

العلوم ومحمد ولي مؤلف كتاب أسرار الغيوب «شرح خواجه أيوب للمثنوي» ـ وهو بحق من العرفاء البارزين ـ من جملة شراح كتاب جلال الدين الرومي، مضافاً لشارحنا المعاصر والمحقق البارع الذي ليس لنا بدّ من الإشادة بملاحظاته الدقيقة.

ولتاج الدين حسين الخوارزمي شرح أيضاً لبعض كتب المثنوي(٦)، وله كذلك شرح على الفصوص أخذ غالبيّته عن الشارح القيصري، وهو في الحقيقة ترجمة فارسية لبعض الشروح، تكاد تخلو من جديد الإبداع والابتكار.

وخلافاً لزعم المصحّح الفاضل، لم يمضغ المستعصيات ولا هضمها، وقد عوّض سطحية الشرح بجميل القول والشعر لا غير، فمنحه بذلك ظاهراً منمّقاً دون أن يتصرّف بالنصوص المترجمة أو يُحدث تغييراً فيها.

وقد استعرضت في مقدّمة شرح القيصري أنواع الشروح والتعليقات الموجودة للشرّاح على الفصوص وأسولبيّاتهم في ذلك.

المحقق الجامي لم يأت ـ أيضاً ـ بجديد في شرحه لبعض مطالب الفصوص، إلاّ أنه يلتزم عندما يترجم إلى الفارسية بالقواعد اللغوية بدقة عالية أثناء إضافته بعض الأمور، ممّا جعل ترجمته أكثر جماليةً ـ من الناحية اللغوية ـ من الأصل، وله إضافات أيضاً في شرحه للفصوص، وقد جمع في مؤلفاته الفارسية ـ من قبيل شرح لمعات العراقي «أشعة اللمعات» ـ بين دقة النظر وعذوبة البيان، وطلاقة اللسان والتعبير.

الحاجة إلى ثورة جامعية في العالم الثالث في مجال الإنسانيات

منذ سنين وأنا أدرّس نصوص القيصري، وقد راجعت في ذلك شروح الجندي، والكاشاني، وبالي أفندي، وعبدالغني النابلسي، وشرح الجامي؛ فلا يستغني أحد من العرفاء ـ باختلاف مشاربهم ـ عن آراء ابن عربي ومدرسته، بما تخلعه من روح جديدة على العرفان؛ فعلى كليات العلوم الإنسانية أن تولي عنايةً أكبر للعرفان؛ كي يبقى محفوظاً باللغة الفارسية ـ سواء في النظم أو النثر ـ استقطاباً للجامعيين في العالم، ودعوتهم لتعلّمه في معاهدنا وجامعاتنا.

لقد كانت الفارسية لغة العلم ـ خاصة العرفان ـ في فترة من فترات الحكم الإسلامي، وكان ابن عربي يجيد الفارسية، ودرس بها القونوي أيضاً، حيث كان

العرفاء حملة الإسلام في بعض البلدان ودعاة الناس إليه، وقد حققوا نجاحات واسعة في هذا المجال، أما الخانقاه[٧] فاعتبر في الماضي معلماً من معالم نيل الكمالات، وهو اليوم متجرٌ للعرفان، ليأتي بعض الجهلة ويدّعي القطبية[٨] علناً، بينما حققت الجشتية[٩] في الهند وباكستان وغيرها من البلدان المجاورة نجاحاً باهراً على صعيد نشر الإسلام، ولابد أن يرصد ذلك الإنجاز في دراسة أو كتاب؛ كي يعلم منتحلو القدسيات والتكفيريون أنه لم يسلم من يدهم أحد في العالم، إنما جلّ همّهم تسفيه ذوي المكانات المرموقة والاصطياد في الماء العكر، في الوقت الذي تبقى صفات أولئك الأخيار مرصعةً بذهب التاريخ الإسلامي، ومشعلاً ينير طريق الإنسانية جمعاء.

إنّ للعلوم الإنسانية مكانةً بالغة الأهمية لدى الدول المتقدّمة والجامعات المعتبرة، فيما يمثل طلاب تلك العلوم في دول العالم الثالث ما يخلفه الغربال، فيتمّ منحهم الشهادات بأية طريقة ممكنة؛ من هنا أعلن ـ وبكلّ صراحة ـ أنه لابد لنا من إيجاد تحوّل وتغيير جذري في جامعاتنا، وعلينا أن نمنح العلم قيمته الحقيقية، فلم تعد الشعارات المجرّدة التي يطلقها بعضهم سبيلاً للعلم والتكامل والنمو الثقافي، فمن الضروري أن نستبدل الجهل المطلق بقليلٍ من العلم.

حول الشيخ حسن علي نخودكي و...

أما بالنسبة للشيخ حسن علي نخودكي الإصفهاني (عظم الله قدره)، وما هو المذهب المنتمي إليه؟ فيجب القول بأنه من فرقة الشيعة الجعفرية، فقد كان يدرّس (شرح اللمعة) وخلاصة الحساب والمعالم، وسمي نخودكياً نسبةً إلى (نخودك) ـ الداخلة في ملك أحفاد الميرزا مهدي الشهيد والمرحوم الحاج الميرزا حبيب الخراساني ـ حيث محلّ إقامته؛ لأنها لم تكن وقفاً في شيء وخالية من الشبهات. وكان الشيخ حسن علي قد سكن في غرفةٍ من الطين منحه إيّاها أحد الورثة المالكين؛ ليتفرّغ فيها للعبادة والذكر، وتروى له العديد من الكرامات والقصص العجيبة المليئة بالعبر، لقد كان زعيماً للجشتية في خراسان، إلاّ أنه لم يشاهد أحدٌ على طريقته، وقد شاركت مختلف الطبقات في تشييع جنازته بموكب مهيب لم تشهده المدينة.

لم يكن أرباب العرفان في بلاد العتبات المقدّسة ـ حسب السيد عصار والطباطبائي وعلي الهمداني ـ تابعين لجماعات التصوّف، أما بالنسبة للسيد محمد بيدآبادي فلم يثبت كون السيد قطب جد مير حكيم الشيرازي أستاذه، وحتى لو سلّمنا ـ جدلاً ـ بتلقيه الدروس عنده، فهذا ليس دليلاً على كونه درويشاً ذهبياً[١٠].

أما مير سيد علي الهمداني، شارح الزيارة الجامعة، فهو من تلامذة الملا حسين قُلي الذي عمّر طويلاً، ويعتبر شرحه للزيارة من خيرة الشروح، وقد طبع بطهران، ولابدّ لإعادة طبعه من استئذان أولاده؛ ليتسنّى للقراء اقتناؤه بحُلّة جديدة، والهمداني من أصحاب المرحوم بهاري والسيد أحمد الكربلائي.

أما مدّعى السيد قائم مقامي في ترجيح الميرزا حسين قلي لمحمد بهاري على السيد أحمد، فهو محلّ نظر؛ فالسيد أحمد الكربلائي من المتبحّرين في الفقه أيضاً، بحيث كان الميرزا محمد تقي الشيرازي ينصح الناس بالرجوع إليه في التقليد، وأما نقطة خلاف السيد أحمد الكربلائي مع الميرزا، فتعود لطلب تجار طهران الملحّ في كتابة الرسالة العملية، فكان يردّ: «إنّ دخول جهنم واجبٌ كفائي»، حسب نقل السيد محمود الإمام الزنجاني[١١] عن كبار طلبة الشيخ محمد حسين الإصفهاني، ناهيك عن تفوّق كتابات السيد أحمد الكربلائي على كتابات البهاري في المستوى، وهذا أمر مفروغ منه؛ فإن مستوى سكنة العتبات المقدّسة في العرفان النظري لا يرقى لمستوى أساتذة طهران، وكان السيد محمد رضا (قمشه اي) علاوةً على إلمامه بجوانب العرفان النظري، له باع أيضاً في العرفان العملي، فهو ممارس جيد لرياضات السلوك العرفانية، ويتمتع بعذوبة التعبير وخصوبة الخيال.

وينقل عن الآخوند ملا لطف الله واعظ الطهراني أنّ محمد رضا كان ذا تفاعل روحي مع بحوث العرفان ودروسه التي كان يلقيها على طلابه وبأساليب آسرة للمستمعين، ويذكر المرحوم السيد جواد معلّم الأراكي أنه عندما كان هو والسيد رثائي الخراساني والشيخ حسن الترشيزي يحضرون دروس محمد رضا كانوا يأنسون ببيانه وعباراته المزجاة بالأشعار العرفانية العديدة، فيأخذهم ذلك إلى عالم خاص، على الرغم من كونهم طلبةً مبتدئين آنذاك.

أما بالنسبة لأساليب العرفان عند أساتذة الأخلاق والعرفان في العتبات المقدّسة والمدن الدينية، فهي في العرفان العلمي لا تختلف عن طرق العرفاء الإسلاميين، بحيث لم يكن أحد يجرؤ على تدريس كتب من قبيل الفصوص والنصوص ومصباح الأنس، لا سراً ولا علانية، إلاّ أنهم ـ وفي تقرير مباحث التوحيد والنبوة والولاية ـ يتبعون الأسلوب ذاته عن أرباب المعرفة مع اختلافات بسيطة في التوحيد والولاية، مع ما يتداولونه ـ خفيةً ـ من عبارات الفتوحات والنصوص وبعض التأويلات القرآنية.

ويدلّ على ذلك النقاشات العلمية بين زعيم أرباب المعرفة السيد أحمد الكربلائي والأستاذ المحقق في مجال المعقول والمنقول العلامة الشيخ محمد حسين الإصفهاني، وكان أستاذ العلامة الطباطبائي يقول لي: إنّ أستاذه السيد علي القاضي كان يحفظ الكثير من عبارات الفتوحات.

وأبرز أتباع مدرسة الملا فتح علي والملا حسين قلي هم عبارة عن السيد أحمد الكربلائي، والميرزا جواد ملكي، والبهاري، والهمداني، والسيد مرتضى الكشميري، والسيد علي الهمداني، بالإضافة إلى اثنين أو ثلاثة آخرين، وقد عرفوا بسموّ السلوك العملي ممّا لا يخفى على ذي بصيرة.

في قصة الخلاف بين العلامة الطباطبائي والسيد البروجردي

أما بخصوص درس العلامة الطباطبائي في الأسفار ومخالفة آية الله العظمى البروجردي لاستمراره، فلابد أن أقول: إنّه لم يحرّم الدرس ولم يقطع رواتب طلبة درس الأسفار، ولا أنه طلب استبدال الأسفار بالشفاء، فأنا شخصياً كنت من عشّاق درس الأسفار، ولطالما جلست تحت منبر البروجردي، ولطالما كنت آخذ بساعده كي أعينه على ارتقاء منبره، وينقل عن علم الهدى المشهدي ـ الأخ الأكبر ـ أنّ البروجردي أصدر أمراً بإيقاف درس الأسفار، وكنت قد التقيت علم الهدى في مدينة قم، وتحديداً قرب محلة كذرخان، فسألته عن أمر ذلك، فارتبك كثيراً وقال: إني رأيت في المنام أنّ البروجردي ينهى عن تدريس الأسفار في مدينة قم، ولم أنقل سوى رؤياي، وكان العلامة الطباطبائي قد تأثر لذلك، واحتمل صدق كلام الشخص المذكور، فبعث بأحد طلبته عند البروجردي سائلاً عن التكليف الشرعي في هذا الموضوع، فردّ

البروجردي بأنّه إذا كان الميرزا محمد حسين يرى تكليفه في تدريس الأسفار فلا مانع من ذلك، فقيل: إنه يطلب رأي سماحتكم في ذلك، فقال: ليعمل بما يملي عليه واجبه الشرعي. فلم يقطع راتب أحد ولم يمنع من حضور الدرس إطلاقاً. ولم يكن مناسباً آنذاك أن يمنع عالمٌ جليل ومرجع ديني تدريس الأسفار(١٢).

منذ ذلك الحين، بدأت الرسائل من مشهد تنهال على السيد البروجردي والسيد محمود الشاهرودي طالبةً منع تدريس الفلسفة؛ لأنها تعرّض بيضة الإسلام في مدينة قم إلى الخطر، حتى أنه يظهر أنّ آية الله الشاهرودي بعث برسالةٍ في ذلك إلى البروجردي، إلاّ أنها ـ ولحسن الحظ ـ لم تترك أثراً يذكر، وكان لتواجدي هناك دورٌ فعّال في إجهاض هذه الأهواء، ولا يزال العديد من طلبة الأسفار حاضرين اليوم، ومنهم كاتب هذه الصفحات، فلم يمنعني أحدٌ من حضور درس الأسفار، ولا أنّ أحداً قطع رواتبي الشهرية، بل ولم يصرّ العلامة الطباطبائي على تدريس الأسفار بدلاً عن الشفاء، إنما ترك تدريسه؛ لتراجع رغبته عن ذلك؛ نظراً لأهمية التعجيل في كتابة تفسير الميزان.

وأما ما كتبه السيد محمد حسين لاله زاري ـ العلامة آية الله السيد محمد حسين الطهراني ـ من أنّ السيد البروجردي أفتى بتحريم درس الأسفار.. فهو أمرٌ لا أساس له من الصحّة؛ فقد كان الطباطبائي من العلم والتقوى بمكان يجعلُه في غنىً عن إرشاده إلى واجبه الشرعي عن طريق الآخرين.

هناك العديد ممّن يُدرّس السطوح وبحث الخارج في جميع الحوزات العلمية، فيطلق عليهم أساتذة سطوح أو بحث الخارج، وفي حوزات أخرى يدرّس التفسير والحديث والكلام والعرفان والفلسفة، أما حوزة مشهد في الماضي وعلى الرغم من تواجد الأساتذة فيها على جميع الأصعدة، إلاّ أن سلبيتها الوحيدة كانت في مخالفتها للعرفان والفلسفة، الأمر الذي أدّى إلى تغييب العلوم وتنميتها بشكل صحيح ولائق.

* * *

الهوامش

١ ـ ما بين القوسين ترجمة لمثل فارسي (المترجم).

٢ ـ وقد أثبت في الكتاب المذكور أنّ العهد الصفوي كان عهد نضج الحكمة المتعالية وتكاملها، وأنّ الملا صدرا هو أبرز روّاد المدرسة الإصفهانية، حيث منح الفلسفة والعرفان روحاً جديدة، وقد بلغت أفكار مدرسته ذروتها في زمن الملا علي النوري، ثم اتّبع مدرسة إصفهان العديد من المحققين في طهران وغيرها من المراكز العلمية.

٣ ـ لقد نشرتُ للحكيم السبزواري رسائل عديدة بالفارسية والعربية، تعدّ من أهمّ مؤلفاته، ونشرت أيضاً مؤلَّفين للملا عبدالله الزنوزي، وهكذا بالنسبة للملا محمد جعفر اللنكرودي ـ من تلامذة الآخوند النوري ـ فقد طبع لهُ شرح على مشاعر الملا صدرا، مضافاً لنشر نتاجات السيد محمد رضا قمشه إي، والميرزا هاشم الرشتي، أما الآن فأنا بصدد نشر تعليقات السيد محمد رضا (١٣٠٦هـ) على شرح ومقدمة القيصري على فصوص الحكم، وهناك أيضاً تعليقات أخرى للميرزا هاشم الرشتي الإشكوري على الفصوص هي الأخرى تحت الطبع، وقد قدّمت جزئين من الأسفار للطباعة مع تعليقات السيد علي والميرزا هاشم والشيخ غلام علي الشيرازي، بالإضافة إلى جوانب من شروحات آقا مير والشيخ مهدي الإصفهاني، يبدأ موضوعها من مباحث الوجود وحتى مباحث الحركة، ولعلّ جزئي الأسفار يطبعان في ثلاثة في هذه الطبعة الأخيرة.

ويظهر أنّ الإيرانيين كانوا ينتظرون المصريين ليطبعوا كتاب الأسفار النادر، كما فعلوا مع الشفاء، ولعلّ بعضهم كان يتهامس في أنّ ما صححه الميرزا أبو الحسن جلوة من الجزء الأول لمنطق الشفاء كان أفضل بكثير من الطبعة المصرية.

وهناك جزءان من كتاب مختارات في الفلسفة قيد الإنجاز، وقد تمّ طبع أهمّ مواضيعه حول مؤلفات الميرزا محمد علي شاه آبادي ـ من حفدة السيد محمد البيدآبادي ـ والميرزا أحمد والميرزا مهدي الآشتياني والميرزا أبي الحسن القزويني والسيد كاظم عصار، وكتابات للإمام الخميني، والمرحوم الطباطبائي، وبهذين الجزءين سيكون تاريخ الفلسفة والعرفان من زمن الميرداماد ومير فندرسكي وإلى عصرنا الحالي في متناول المهتمّين بهذا الشأن، وهو تاريخ مستند للمصادر العلمية، مع توخي الدقّة على جميع الأصعدة.

ومما يؤسف لهُ أننا لم نعثر على معلومات دقيقة حول مؤلّفات الميرزا محمد علي والميرزا مظفر والميرزا سيد حسن الطالقاني والسيد محمد البيدآبادي والمحقق اللنباني ـ شارح المثنويات ـ والسيد رضا لاريجاني، وهم من عرفاء إصفهان البارزين. وللقاضي سعيد مؤلّفات في العرفان، إلاّ أن آراءه ومؤلفاته لم تركّز على مذهب معين؛ لأنه لم يدرس عند عارف محقق سابقاً، وقد ذكرت

شرحه لأربعة أقسام من كتاب الأثولوجيا الكبير في المختارات. وللملا نعيما الطالقاني باعٌ في العرفان أيضاً، وقد أثبت له كتاب قيم مع الملا عبدالرحيم الدماوندي، وهو من مشايخ الذهبية. ولم تخرّج المدارس الشيعية أعلاماً في العرفان، وكان أول عارف متبحّر شيعي كتب تعليقاته على فصوص ابن عربي هو السيد حيدر الآملي المازندراني، وقد نشرت مقدّمته على الفصوص مع كتابه جامع الأسرار بتصحيح عثمان يحيى، وتقديم المستشرق الفرنسي هنري كوربان في المعهد العلمي ـ الإيراني ـ الفرنسي. وفي الحقيقة لقد أحيا هنري كوربان هذين الأثرين.

٤ ـ بالإضافة إلى تبحره في حكمة صدر الحكماء، عُرفَ الحكيم السبزواري أيضاً بحسن السيرة والسلوك، فكان ذا عزيمة رائعة وتقوى مثالية، متنزهاً عن شعارات الزهد الوهمية، ممّا أضفى عليه نورانيةً متعالية، وكان لمجرّد الحضور عنده أثرٌ بالغ على نفوس الثوريين، فماذا لقوا عنده وسمعوا منه لكي يستلهموا كلّ هذا الحماس الروحي؟ وقد وصفه السيد علي المدرس بعبارات من قبيل «وحيد عصره وفريد دهره» أو «وحيد عصرنا وفريد دهرنا».

٥ ـ تنقّل السيد حيدر الآملي بين مدينتي: النجف والحلّة، فدرس الفقه والأصول عند فخر المحققين، وقد كتب بعض مؤلّفاته استجابةً لأستاذه، وقد توفي الآملي سنة ٧٨٤هـ؛ فكان معاصراً للقيصري المتوفي سنة ٧٣٠هـ. وقد أهدى السيد حيدر كتابه (جامع الأسرار) للسلطان أحمد بهادر خان بن تيمور خان «تيمورلنك»، وكان مكرّماً عنده، ومرّ بإصفهان فسكن بها أيضاً. أما من هو أستاذه في التصوّف؟ هذا ما لم نعرفه حتى الآن، وقد اعتزل الآملي الناس في آخر عمره ليعيش في كنف العتبات المقدسة، وله شرح معتدل على الفصوص، وكان ملمّاً ببحوث العرفان بشكل منقطع النظير، وقد ذكر نقاط الخلاف مع شرّاح الفصوص في خاتمة بحث الولاية.

٦ ـ يقسّم كتاب جلال الدين الرومي (المثنوي) إلى ستة كتب (المترجم).

٧ ـ الخانقاه محلّ تجمّع العرفاء والمتصوّفة سابقاً (المترجم).

٨ ـ (القطب) لقب في عالم التصوف، يطلق على الكبير منهم، ممّن يدعي إحراز الكمالات والعلم بكل شيء (المترجم).

٩ ـ وهي فرقة صوفية في الهند (المترجم).

١٠ ـ الذهبية: طريقة صوفية أتباعها اليوم جميعاً من الشيعة، مركزها شيراز (المترجم).

١١ ـ تحظى عائلة الإمام الزنجاني باحترام وتقدير في آذربيجان وزنجان؛ فأبوه وأجداده من كبار العلماء هناك، ويعتبر بيتهم ملجئاً للناس من السلطة، أو كما يعبرون عنه بـ «البست». أبرز المعاصرين منهم هو الأستاذ المحقق آية الله السيد عز الدين مدّ ظله، وهو نجل المرحوم السيد محمود الإمام الزنجاني، ومن سكنة مدينة مشهد، وهو عالم فاضل دمث الأخلاق جامع للعلم

والمعرفة بصفات روحية وتزكية نفسية عالية، درس شرح المنظومة والأسفار عند الإمام الخميني، وحضر عند العلامة الطباطبائي أيضاً. تتلمذ كذلك عند والده المكرّم والسيد البروجردي سنيناً عديدة. وأنا لا أزال مخلصاً له منذ عام ١٣٢٧، أو ١٣٢٦ش وحتى يومنا هذا.

١٢ ـ ذكرت سابقاً أنّ الشيوعين في العراق التابعين لجمهورية الصين الشعبية كانوا قد نشروا كتاباً باسم «الله في قفص الاتهام» بالإضافة إلى نشرهم منشورات بنفس الطريقة السرية، لم يتعرضوا فيها إلى الفقهاء والأصوليين والمحدثين والمفسرين، وإنّما كان جام غضبهم منصباً على الحكماء والمتألهين الإسلاميين خاصة، موجهين أكثر طعونهم إلى صدر المتألهين ومدرسته، معتبرين أنصار التوحيد خرافيّين في مذهبهم، وفي عودتي من سفرتي الأولى من مدينة النجف الأشرف جلبت الكتاب المذكور معي، وأطلعت آية الله العظمى البروجردي عليه.

وذكرت في مقالات سابقة استدلال القائلين بانقطاع العذاب مع الإشارة إلى دليل بعض العرفاء في انقطاع العذاب والخلود في النار، فإن كان هنالك مخالف لما ذكر فليقدّمه عن طريق مجلّة كيهان أنديشه، لا أن يجلس على منبر مجلس العزاء الحسيني، ويقول: لعن الله القائلين بانقطاع العذاب، فلابد من مناقشة أدلتهم، فهم يتمسّكون بجملة من الآيات والروايات.

أدب القصة القرآني، دراسة مقارنة بين القصص القرآني والقصة الكلاسيكية والحديثة

د. مجتبى رحمان دوست (*)

المقدمة

يتلخّص المدار الرئيس الذي يدور فيه بحثنا الحاضر في السؤال: على أيّ نوع من أنواع القصّة يصنّف القصصُ القرآني؟ لن أدّعي هنا الإجابة عن هذا السؤال بنحو يُرضي الباحثين كافّة، لا سيما الباحثين ذوي المعرفة والاطلاع الكافي على القصص القرآني، والخبيرين بالبحوث النظرية للأدب القصصي.

ربما كان الأفضل القول: إنّني أعتزم ـ في بحثي هذا ـ شرح أسس السؤال وأبعاده المختلفة، وأخال أنني إذا استطعت تحليل السؤال بنحو جليّ، فلن يُعدّ عدم الإجابة نقصاً عظيماً يحسُن التكتّم عليه، بل لقد تركتُ ـ عن قصد ـ نهايات القضايا مفتوحةً حتى ينحت كلّ قارئ ما يروقه من إجابات بحسب المقدمات التي يُطالعها في هذا البحث وما تتركه من انطباعات في ذهنه، ولا أشعر هنا بقلق حيال أن تأتي الإجابات متباينةً في ضوء تباين القرّاء ورؤاهم.

المقدمات والفرضيات البنيوية

١ ـ لا جدال في وجود صنف أدبي معاصر يسمّى القصة؛ فظاهرة القصّة والرواية نوعٌ معروف بين صنوف الأدب والفنّ المختلفة، وبالمقدور تميّزها بوضوح عن سائر الأنواع الأدبية والفنية كالشعر، والسناريو، والمسرحية، والمقطوعة الأدبية و..

(*) أستاذ مساعد في جامعة طهران ـ برديس قم.

ونستطيع ملاحظة تصنيفات شتّى لأنواع القصّة، فثمّة في كتب التنظير للأدب القصصي تصنيفُ القصة إلى قصة قصيرة وطويلة ورواية، وتبويب الرواية إلى كلاسيكية وحداثية وما بعد الحداثية، وتقسيم الرواية إلى مغامراتية، وشخصانية، وتاريخية، وفكرية و.. وتصنيف القصص بنحو عام إلى قصص ترفيهية وتحليلية(١).

ومما لا يتسنّى إنكاره وجودُ العديد من الكتب ناقشت القضايا النظرية في الأدب القصصي وتحدّثت عن القصة والرواية بالتفصيل، هذا على الرغم من عدم وجود أدوات وعناصر وتعاريف تأسيسية نهائية في حقل الأدب القصصي يسلّم لها جميع الباحثين والمهتمّين؛ فبالنسبة لمعظم هذه التعاريف، لا تتوفر لحدّ الآن معايير محدّدة تميّز الخطأ من الصواب، وتوزع التعاريف إلى فئتين صائبة وأخرى مغلوطة. إن مثل هذه المعايير غير متوفرة في الوقت الحاضر لا بالنسبة للشكل الإجمالي للقضية ولا بالنسبة لأجزائها وتفاصيلها، لا بخصوص التعاريف العامة للقصّة والرواية، ولا فيما يتصل بعناصرها التفصيلية كتحوّل الشخصية، ونقطة العطف، والنقلة، والمشهد، والحادثة وغير ذلك؛ وحتى أوضح الأمور وأكثرها بداهةً كحجم الرواية، وتعدّد الشخصيات وتحولها في القصّة الطويلة والرواية، لا تخضع لأيّة معايير حاسمة يتفق عليها الجميع(٢).

ما نعلمه فقط هو وجود شيء اسمه القصّة والرواية يصوغ الباحثون لها أدوات وعناصر وتعاريف.. تعاريف تشبه ما في الأنواع الأدبية والفنية الأخرى من حيث إنها تضرب بجذورها في تقضي أعمال عظماء ذلك الفن، وتستمدّ رصيدها من عمليات التذوق المباشرة، وليس من نحت التعاريف وإبرام تعاقدات حاسمة مسبقة.

٢ . لا ريب في ظاهرة اسمها: القصص القرآني؛ تشهد لذلك الكتب العديد المشتملة على القصص القرآني أو على بحوث نظرية حولها، ويصل عدد هذه الكتب إلى أكثر من مائة كتاب(٣).

نلاحظ في كثير من سور القرآن رواية قصّة بتمامها أو جزء من قصة؛ فبعض السور ـ كسورتي يوسف ونوح ـ تمثل من بدايتها إلى نهايتها قصّةً تدور أحداثها حول محور شخصية واحدة، أما قصص شخصيات أخرى كالنبي موسى أو عيسى فتتوزع على سور عدّة.

من ناحية أخرى، وردت كلمات من جذر (قصص) بشتى صيغ الإسم والفعل ٢٧ مرةً في القرآن، ورغم أن كلمة: قصّة، لم تذكر في القرآن، إلا أنّ واقعية القَصَص القرآني فضلاً عن تأسيسها للكثير من المؤلّفات، كانت مصدراً حتى لتأليف تفاسير قصصيّة للقرآن، منها على سبيل المثال تفسير السورآبادي لأبي بكر عتيق النيشابوري، وتفسير كشف الأسرار وعدة الأبرار لرشيد الدين الميبدي، وقصص الأنبياء لأبي إسحاق خلف النيشابوري، وهي تفاسير قرآنية تركّز على الطابع القصصي في القرآن.

وردت كلمة (قصص) ٧ مرات في القرآن الكريم، كلّها على شاكلة كلمة (سَفَر)، وبصيغة المصدر، أي بمعنى متابعة الشخص والجري وراءه، واتّباع الأثر، والتقصّي، فكلمة قصص تعني في الاصطلاح ـ مضافاً إلى معناها اللغوي المصدري ـ القصّة والحكاية. ومعظم اشتقاقات هذه المفردة في القرآن الكريم جاءت بصيغ فعلية (نقصُّ، فاقصص، قصّي و..) ويمكن أخذها بمعنى التقصّي واتّباع الأثر[٤].

٣ ـ على أيّ الأنواع القصصية المعروفة عصرياً تُصنّف القصص القرآنية ومع أيّها تختلف؟ مع أيها ترتبط بعلاقة عموم وخصوص من وجه أو عموم وخصوص مطلق؟ وهل للقصص القرآني أساساً صلةٌ بالقصّة العصرية أم أنها ظاهرة أخرى ونوع مختلف؟ هل ثمّة في القصص القرآني عناصر القصّة المعاصرة وأدواتها ومستلزماتها، من قبيل بناء الشخصيات، الوصف، المشهد، الفعل القصصي، الرواية، التلخيص، الحوار، النثر القصصي، الصياغة، عنصر الشدّ والجاذبية، النقلة، الشخصية الرئيسية، الشخصية الفرعية، العقدة، التضاد، الإدهاش والإثارة، البطولة، البطولة السلبية، العطف، التحوّل، الحركية، الحادثة، المفصلية، الفكر، الرمز، القوالب المسبقة (الكليشات)، الشعارات، التعبير المباشر، انسيابية الذهن، الواقعية السحرية..؟ وهل ثمّة قواسم مشتركة ملفتة بين القصص القرآني والقصّة المعاصرة؟ ما هي أوجه الاختلاف البارزة بين الظاهرتين؟ هل أوجه الاشتراك ـ إن وجدت ـ بالمستوى الذي يجعل القصص القرآني نوعاً من أنواع القصص الحديثة؟ وهل أوجه الافتراق ـ إن وجدت ـ بالمقدار الذي يُقصي القصص القرآني ـ بالنظر لتعريف القصّة في العصر الراهن ـ عن دائرة الفنّ القصصي جذرياً؟ ونسأل في النهاية: ما هي أوجه الاشتراك والافتراق بين

القصص القرآني والقصّة المعاصرة تحديداً؟ وما الرؤية أو الحكم الذي يمكن استخلاصه من هذه المشتركات والافتراقات؟

أ. القواسم المشتركة بين القصص القرآني والقصة المعاصرة والرواية الكلاسيكية

١ . بناء الشخصيات:

إنّ التحولات التي تطرأ على الشخصية ـ والتي تكفل حركة القصة ـ عنصر يمكن ملاحظته في القصص القرآني أيضاً، كذلك تلاحظ فيها ظاهرة الاستعانة بشخصيات فرعية بغية مزيد من الإجلاء للشخصية الرئيسية المحورية في نماذج عديدة، ويمكن أن نضيف إلى ذلك عدم تطرّف الشخصيات أو عدم إطلاقها في القصص القرآني، وكذلك تعريف وعرض الشخصيات بأسلوب البيان المباشر، والتعبير عن سمات كلّ شخصية من خلال الفعل القصصي أو الحوار أو سائر الأساليب التعبيرية غير المباشرة.

١ . ١ . فيما يتعلق بالشخصيات الأصلية والفرعية، نشير إلى بعض الحالات بوصفها مجرّد نماذج:

أ . شخصية رئيسية: يوسف. شخصيات فرعية: يعقوب، أخوة يوسف، أخوه الأصغر، عزيز مصر، ملك مصر، زوجة العزيز، نسوة مصر، السجينان..

ب . شخصية رئيسية: موسى. شخصيات فرعية: والدة موسى، أخت موسى، زوجة فرعون، هارون، رجلٌ من شيعة موسى، السامري، المقتول، شعيب، ابنتا شعيب..

ج . شخصية رئيسية: إبراهيم. شخصيات فرعية: والد إبراهيم (أو عمّه)، إسماعيل، هاجر، سارة، نمرود..

د ـ شخصية رئيسية: آدم. شخصيات فرعية: حواء، هابيل، قابيل، الملائكة..

وقد تتحوّل بعض الشخصيات الفرعية إلى شخصية رئيسية، كيعقوب مثلاً، أو إسماعيل، أو فرعون.. وفي هذه الحال ستمارس شخصيات فرعية أخرى دورها في تكوين هذه الشخصيات الرئيسية الجديدة ورسم ملامحها.

وليست قليلةً الشخصيات الرئيسية التي سرد القرآن قصصها، وللمثال يمكن تسليط الضوء على الرسول الأكرم، عيسى، مريم، الخضر، نوح، يونس، زكريا، هود، صالح، العزيز، فرعون، ونمرود.

١ . ٢ ـ فيما يخصّ الحالة الرمادية أيضاً ـ حالة عدم الإطلاق والوسطية بين الإيجابية المطلقة والسلبية المطلقة ـ ثمة نماذج جدّ ناصعة في القرآن الكريم، نشير أدناه إلى بعضها:

أ ـ يوسف: ﴿ اذْكُرْنِي عِنْدَ رَبِّكَ﴾(يوسف: ٤٢)، الرجاء من رفيقه في السجن أن يذكره بخير عند الملك، ما يدلّ على عدم الإطلاق في شخصية يوسف.

ب ـ يوسف: ﴿رَبِّ السِّجْنُ أَحَبُّ إِلَيَّ مِمَّا يَدْعُونَنِي إِلَيْهِ﴾(يوسف: ٣٣)، التنبيه إلى القدرة الإلهية المطلقة وإمكانية أن ينجو يوسف بفضل من الله وقدرته دون أن ينجرف إلى فساد أو يكون مضطراً لدخول السجن، وبالتالي جنوحه إلى السجن تفضيلاً له على الانزلاق إلى هاوية الرذيلة.

ج ـ يعقوب: ﴿وَابْيَضَّتْ عَيْنَاهُ مِنَ الْحُزْنِ﴾، جزعَ لفراق ولده جزعاً وبكى بكاءً ابيضّت له عيناه وعميت.

د ـ أخو يوسف: ﴿لاَ تَقْتُلُواْ يُوسُفَ وَأَلْقُوهُ فِي غَيَابَةِ الْجُبِّ﴾ (يوسف: ١٠)؛ فالحيرة بين الإيمان والنفاق، وتباين أحد الإخوة عن الباقين كما يظهر في منعهم أن يقتلوا يوسف.

هـ ـ موسى: نكثه العهد ثلاث مرات أثناء صحبته للعبد الصالح (الكهف: ٦٥ ـ ٨٢).

و ـ موسى: ﴿خُذْهَا وَلَا تَخَفْ﴾ (طه: ٢١)؛ حيث تتقلب العصا إلى ثعبان؛ فيرتعب موسى للحظات ويتراجع إلى الوراء.

ز ـ موسى: ﴿فَخَرَجَ مِنْهَا خَائِفًا يَتَرَقَّبُ﴾ (القصص: ٢١)؛ حالة الخوف من الآخرين والخروج خفيةً من المدينة.

ح ـ موسى: ﴿يَا هَارُونُ مَا مَنَعَكَ إِذْ رَأَيْتَهُمْ ضَلُّوا أَلا تَتَّبِعَنِ أَفَعَصَيْتَ أَمْرِي﴾، الغضب الشديد حيال انحراف الأمّة وعدم توفيق أخيه هارون، والتحامل عليه بشدّة.

ط ـ إبراهيم: ﴿أَوَلَمْ تُؤْمِن قَالَ بَلَى وَلَـكِن لِّيَطْمَئِنَّ قَلْبِي﴾ (البقرة: ٢٦٠)، يطالب

إبراهيم بشواهد ملموسة ليطمئن قلبه.

ي ـ إبراهيم: ﴿هَـذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لا أُحِبُّ الآفِلِينَ﴾ (الأنعام: ٧٦)، يغيّر رأيه إثر أفول النجم.

ق ـ مريم: ﴿يَا لَيْتَنِي مِتُّ قَبْلَ هَذَا وَكُنتُ نَسْياً مَّنسِيّاً﴾ (مريم: ٢٣)، تتمنى مريمُ الموت نتيجة ضغوط الامتحان الإلهي وهوله.

ومن الضروري هنا الإلماح إلى نقطة على جانب كبير من الأهمية، تتمثل في أنّ معتقدات إسلامية صائبة قد تتناقض مع بعض النماذج المذكورة في الفقرة ٢ ـ ١ تحت عنوان الحالة الرمادية، وما نسب فيها لشخصيات كبرى كأنبياء الله العظام، فهذه النماذج إذاً مرفوضة من الزاوية العقيدية، ولا ريب أننا أيضاً على مستوى العقيدة نلتزم ونؤمن بهذه التعاليم والأفكار، وما جاء في هذه النماذج يشير إلى ظاهر هذه الشخصيات من منظور قصصي بحت، وحسب ظواهر أقوالهم وسلوكهم؛ حيث يمكن رصد قواسم مشتركة ظاهرية لهم مع شخصيات القصص والروايات الكلاسيكية، وليس هناك أيّ إصرار على إلصاق هذا الطابع الرمادي بتلك الشخصيات الإيمانية الكبرى.

٣ ـ ١ ـ تعريف الشخصيات بأسلوبي: البيان المباشر وغير المباشر (التأشير) [(٥)]، إذ يمكن مشاهدة كلا الأسلوبين في تعريف الشخصيات القصصية في القرآن الكريم؛ وهذه بعض النماذج:

أ ـ تعاريف مباشرة ليوسف: مستجاب الدعوة، من أتباع دين إبراهيم، له مقام كريم، حكيم وعالم ومدبّر.

ب ـ تعاريف غير مباشرة (التأشير إلى مميزاته الشخصية من خلال حواراته وحوارات الآخرين حوله، والأفعال القصصية وغير ذلك من المشاهد التي من شأنها التعريف)، يوسف عالم، يدل على ذلك مشهد تفسيره لأحلام صاحبيه في السجن وإرساله القميص إلى والده. ويوسف جميل؛ عبر مشهد تقطيع النسوة أيديهنّ حينما رأينه. ويوسف حكيمٌ في أقواله؛ وذلك من خلال بدئه بتفسير حلم السجين الذي سينجو قبل صاحبه الذي سيهلك. ويوسف ذو تفكير طبيعي مألوف وليس غيبيّاً ما ورائياً؛ وذلك من خلال اختياره السجن على الفساد. ويوسف نبي من أنبياء الله؛ تدلّ

على ذلك حواراته مع رفاق سجنه.

وهناك موسى أيضاً؛ فهو قويّ البُنية؛ لأنه قتل رجلاً بمجرّد أن ضربه. وهو حادّ المزاج؛ يقبض على لحية أخيه هارون ويصرخ في وجهه.

وكذا يعقوب عليمٌ بتأويل الأحلام وتفسيرها؛ حين يعلّق على حُلم ابنه يوسف موصياً إياه بأن لا يقصّه على إخوته. كما أنّه متريّث وبعيد النظر؛ حيث يوصي أبناءه أن لا يدخلوا من بابٍ واحد، بل من أبواب شتى.

إنّ مواطن الاشتراك بين قصص القرآن الكريم والقصّة المعاصرة من زاوية ما يتعلّق بالشخصيات القصصية (رئيسية وفرعية، التحولات التي تطرأ على الشخصيات، رمادية الشخصيات، تعريف الشخصيات بأسلوب مباشر حيناً أو عن طريق الأفعال القصصية والحوارات وسائر مشاهد التعريف غير المباشر أحياناً أخرى) أوسع بكثير ممّا عرضناه بخصوص يوسف ويعقوب وموسى، بل إنّ هذا العنوان بحدّ ذاته (الشخصيات القصصية) يمكن أن يكون موضوع دراسة تفصيلية مستقلّة.

٢ ـ العقدة:

من العناصر المشتركة بين القصّة المعاصرة والقصص القرآني اشتمالهما على عنصر العقدة، ويمكن لاستخدام عنصر العقد المساعَدَة بنحو كبير على تمتين بناء القصّة ومضاعفة جاذبيّتها، ومع أنّ اللجوء إلى العقدة لا يعدّ شرطاً لازماً ولا كافياً لجعل القصة شيّقةً ماتعة، إلاّ أن وجودها يمكن أن يسبغ على القصّة جاذبية وشدّاً كبيرين؛ وحالات العقدة في القصص القرآني كثيرةٌ جداً، وهذه بعض الأمثلة: هل ينجو يوسف من البئر؟ وهل ينجو من السجن؟ هل يستجيب لنزوات زليخا؟ هل يستعيد يعقوب ابنه المفقود؟ هل سيكون بمستطاع يوسف إدارة البلاد؟ هل سيُقتل موسى كسائر المولودين الذكور؟ هل يتحوّل الصندوق الذي يحمل موسى على الماء إلى تابوته؟ دخول العدو الأكبر لفرعون إلى قصر فرعون ـ وهو طفل صغير ـ هل سيكون من قبيل وقوع الصيد بيد الصياد؟ هل يلقي القبض على موسى وهو يهرب من أنصار فرعون؟ هل يستطيع موسى الانتصار على السحرة؟ هل يُقبض على إبراهيم بعد تحطيمه الأصنام؟ هل سيحترق في النار؟ هل يبقى إبراهيم على اعتقاده بألوهية القمر والنجوم والشمس؟ هل تنجو زوجة إبراهيم من تلك الصحراء القاحلة؟ هل.. هل..

وكما يُلاحظ، فإنّ قائمة هذه العُقد قد تطول جداً إذا أردنا الاسترسال فيها، لذلك نكتفي بهذه النماذج مع العلم أنّ ثمّة الكثير غيرها في قصص عيسى، ويونس، ونوح، ومريم و..

٣ ـ عنصر الإثارة:

من المشتركات الأخرى بين قصص القرآن الكريم والقصّة المعاصرة، يمكن الإشارة إلى عنصر الإثارة أو الدهشة، نلاحظ في القصّة المعاصرة . بما في ذلك القصص الواقعية (real) التي تنتهج المنطق الواقعي المألوف. وقوع أحداث غير متوقعة، ومصادفات عجيبة مذهلة، وخوارق لا تصدّق، ومعاجز وغير ذلك من الأحوال والأحداث المدهشة التي تحبس بعضُها الأنفاسَ في الصدور، وتعدّ من أبرز أدوات الجاذبية والشدّ القصصي، ولا شك أنّ استخدام عنصر الإثارة مشهودٌ بنسبة أكبر في القصص السوريالية (ما فوق الواقعية) والعلمية، والخيالية، والسحرية و.. وطبعاً، لا يمكن أن نتوقع استخداماً مكثفاً من قبل القرآن لمثل هذا العنصر، ومع ذلك نشير فيما يلي إلى نماذج مثيرة وردت في القصص القرآني:

رائحة قميص يوسف وتأثيرها في شفاء والده من العمى. وصول رائحة قميص الابن إلى مشامّ الوالد عن بُعد مسافات شاسعة. تحوّل العصا إلى ثعبان. عصا موسى تبتلع سحر السحرة. إحياء الأموات بأنفاس عيسى. نوم عدد من الفتيان في الغار مدة ٣٠٩ سنوات. نوم عزير لمائة عام وموت دابّته وبقاء طعامه طازجاً لم يفسد. انشطار نهر النيل العظيم وجفاف قاعه بصورة مؤقّتة. يونس في بطن الحوت. ولادة عيسى من أمّه دون أب. امتداد العمر بالنبي نوح إلى أكثر من ألف عام. تجلّي الله في الطور وإصداره الدساتير العشر بنحو خارق. قيادة أعظم تيارات الهداية في التاريخ من قبل رجل أمّي. تكلّم النبي عيسى في المهد. صيام السيدة مريم صمتاً. غرق الأرض كلّها تحت الماء وموت كلّ سكانها باستثناء ركّاب سفينة معينة. عدم احتراق إبراهيم في النار. تحدّث العجل الذهبي المنحوت.

٤ ـ عنصر الحب والعاطفة:

يمكن اعتبار الحبّ العنصرَ الملاصق لكلّ الروايات الكلاسيكية والمعاصرة، إنّه العنصر الحاضر باستمرار بما يتلائم وثقافة القاصّ وشخصيته،

وبألوان ودرجات شتى من التركيز أو الهامشية؛ فالحب هو الجزء المشهود بنحو واسع في مختلف صنوف القصص والروايات، ومن أسمى أنواع الحب وأكثرها روحانية وبراءة، مروراً بصنوفه العادية المألوفة، وصولاً إلى أكثرها تطرّفاً وانحطاطاً ومادية.
وثمّة للحب في قصص القرآن الكريم إشارات نسجّل فيما يلي جانباً منها:

حب يعقوب ليوسف. حبّ نوح لابنه. حبّ إبراهيم لإسماعيل. حبّ زليخا ليوسف. حب ضيفات زليخا ليوسف. حبّ والدة موسى لموسى. حبّ بنات شعيب لموسى.

٥ـ عنصر الحوار:

الحوار من أبرز أدوات القصّة المعاصرة، ويعدّ منظرو الأدب القصصي الحوارَ ضرباً من (المشاهد) أو الفعل القصصي، ويعتبرونه ـ إلى ذلك ـ من العوامل المحرّكة للقصّة والتي تتقدم بأحداثها إلى الأمام، مضافاً إلى كونه من أدوات رسم الشخصيات المشاركة في الحوار. ومع أن بالإمكان معالجة هذا العنصر بشكل ضمني في مباحث أخرى[٦]، إلاّ أننا نشير هنا إلى نماذج من الحوارات الواردة في القصص القرآني، كحوار الباري عز وجل مع ملائكته في سورة البقرة، وحوار مريم مع الذين وجّهوا لها تُهماً شائنة، والحوار بين موسى وهارون، وحوار موسى وشعيب، وحوار موسى مع العبد الصالح و..

إنّ اشتقاقات مفردة: قَوْل، بشتى الصيغ الفعلية (قال، يقول، قل..) غزيرة جداً في الآيات القرآنية، ولا سيما تلك الواردة بنحو متتابع يدلّ على حوار بين جانبين، بل هنالك أقوال تسرد من دون استخدام فعل (قال) أو مترادفاته، ومن دون إشارة إلى القائل، وأحياناً نطالع أقوالاً وجدانية أو حوارات ذاتية، كحديث يوسف مع إخوته ونعته لهم بالسوء والإساءة دون أن يسمعوا منه شيئاً.

وتعدّ الحوارات القصصية في القرآن الكريم في منتهى الإتقان والمتانة، وليس فيها أي إضافات أو كلمات ممكنة الحذف؛ ففي القصة المعاصرة، تظهر أحوال المتحاورين وأبعاد شخصيّتهم في سياق الأحداث وأساليب الكلام بما يتناسب وتوظيف الحوارات.

ويلاحظ في القصص القرآني الدور الذي يمكن أن يلعبه الحوار وتنوّع أساليبه، وتناغمه مع المتحاورين، مضافاً إلى إيجازه وسائر الجوانب الممكنة

الاستخدام في هذا العنصر القصصي(٧).

٦ ـ عنصر النزاع (الصراع والمجابهة و..):

يستخدم في الرواية الكلاسيكية والقصص المعاصرة عامل النزاع والتضادّ بين الشخصيات والمناخات بغية تمتين بناء القصة وتكريس جاذبيتها، وقد استفادت القصص القرآنية بدورها من هذه الأداة؛ إذ يمكن ذكر الأمثلة التالية للدلالة على ذلك:

أ ـ نزاع الإنسان مع الآخرين: نزاع أخوة يوسف مع يوسف، نزاع الأخ الصغير ليوسف مع إخوته، نزاع زليخا مع يوسف، نزاع موسى مع هارون، ومع فرعون، ومع السحرة و..

ب ـ نزاع الإنسان مع البيئة: يوسف في البئر، يوسف في السجن، موسى وسط النيل، الرسول الأكرم في الغار، أصحاب الكهف في الغار، يونس في بطن الحوت، إبراهيم في النار، هاجر في الصحراء القاحلة و..

ج ـ نزاع الإنسان مع نفسه (الصراع الداخلي): زليخا مع نفسها، نزاع من شاهدوا الأصنام التي حطّمها إبراهيم مع أنفسهم، نزاع من شهدوا كلام عيسى في المهد مع أنفسهم، إبراهيم مع نفسه عند مشاهدته غروب القمر والشمس.

وغير ذلك من صنوف النزاع والتوتر التي يمكن أن تضيف إلى جمال القصّة وجاذبيتها، كنزاع موسى (الوليد) مع جنود فرعون المكلّفين قتل المولودين الجدد، ونزاعه ـ وهو في الصندوق العائم على الماء ـ مع أمواج نهر النيل الصاخبة، ونزاعه ـ قائد بني إسرائيل ـ مع التيار الفرعوني، ونزاعه الذي أدّى إلى قتله رجلاً من جماعة فرعون، ونزاعه مع فرعون، ونزاعه مع هارون، ونزاعه مع السامري.. وكذا نزاع نوح مع قومه غير المؤمنين، ونزاعه مع ابنه، ونزاعه مع الطبيعة (المياه التي غمرت العالم)، نزاعه مع الطبيعة عبر انتظار نموّ الأشجار عبر سبعة أجيال و.. وهكذا أيضاً نزاع مريم مع من اتهموها وقذفوها، ونزاعها مع الطبيعة في حملها من دون زوج، ونزاعها مع نفسها إزاء تُهم الناس وتكليفها بصيام الصمت..

٧ ـ عنصر الرمز:

في الشائع استخدام الرموز والحالة الرمزية لخلق طبقات وأغوار معمّقة في

القصّة الكلاسيكية والحديثة، ورغم أن لهذا العنصر حضوراً أوفر بكثير في الشعر، إلاّ أنه ممكن المشاهدة في القصص والرواية أيضاً بكثرة؛ قضايا الرمزية ونماذجها التي سنسوقها هنا قد لا يتّفق عليها جميع الباحثين، وربما اقتضت مزيداً من الدراسة والتمحيص؛ لذا سنذكر ـ على وجه الإيجاز ـ نماذج اعتبرها بعض الباحثين أمثلةً للحالة الرمزية، تاركين مناقشتها بصورة وافية لفرصة أخرى من فرص البحث النظري حول الأدب القصصي.

ففي قصة يوسف، هناك البئر: رمز السقوط، والشمس: رمز الأب، وفي المنام القمر: رمز الأم، والأحد عشر كوكباً: رمز أخوة يوسف، وبيت عزيز مصر، والسجن، والبئر: رموزٌ للتقيّد والظلام والضياع، والذئب: رمز لأنفس أخوة يوسف الأمّارة بالسوء، والدلو وافتتاح الماء الزلال: رمزٌ لنفسية يوسف، والقميص: رمز العصمة، والسكين: رمز نفسية النسوة، ورائحة يوسف: رمز محبة الأب لابنه، والبقرة السمينة: رمز الخير والوفرة، والبقرة الهزيلة: رمز القحط.

كانت هذه نماذج مقترحة قد يتقبّل بعضها جميع الباحثين وقد يكون بعضُها الآخر مما يذهب إليه فريقٌ معيّن من أصحاب الاختصاص.

ومن بين النماذج الأخرى التي يتسنّى أن تعدّ رموزاً أدبية، يمكن الإشارة في قصّة آدم إلى القمح، والجنة، والهبوط إلى الأرض، والأسماء، والتضحية، والغراب، وهابيل، وقابيل، وهي فضلاً عن إمكانية تفسيرها بنحو موضوعي عيني، قد تتسع لرؤى وتأويلات رمزية، وفي قصّة موسى هنالك محطّات من قبيل الخضر، ومجمع البحرين، والسفينة، والجدار، والغلام، والسمكة و.. وفي قصّة إبراهيم يُشار إلى النار، والصنم الأكبر، وعنق إسماعيل، والسكين، والمنجنيق، ونمرود و.. وهي بمجملها حالات تتسع للتفسير الطبيعي الواقعي وللتفسير الرمزي في الوقت عينه.

٨ ـ عنصر المشهد:

من الأدوات المهمّة في السرد القصصي للرواية الكلاسيكية والقصة المعاصرة، المشهد أو الظرف المستوعب للأحداث، وهو ما يتسنّى ملاحظته وفيراً في القصص القديمة والحديثة[٨].

في القاسم المشترك الأخير بين القصص القرآني والرواية الكلاسيكية، نشير

إلى المشهد وإلى عنصري الزمان والمكان اللذين يعتبران من مكوّنات المشهد؛ فقد يُعرض المشهد بنحو مباشر أو عبر الحوار أو من خلال دلائل وإشارات معينة: يُلقى يوسف في البئر، يُؤتى بقميصه ملطّخاً بدمٍ مزيّف إلى والده، تُعرض الرؤيا التي رآها يوسف، يُخرق قميص يوسف من الخلف، يُلقى بقميصه على وجه أبيه، يتدلّى الدلو في البئر. وأيضاً: طفولة موسى، الصندوق العائم على نهر النيل، شباب موسى، امتتاحه الماء من البئر، مشاهدته بنات شعيب، مشي ابنة شعيب على استحياء و..

المكان (في قصّة يوسف): صحراء تبحث فيها إحدى القوافل عن الماء والآبار، الأماكن الأخرى هي البئر، والقصر، والسجن و..

الزمان (في قصة يوسف): غير محدّد، لا تُعلمنا الآيات بتاريخ دقيق للأحداث، عدّة أعوام يقضيها يوسف في السجن، تصوير شيخوخة يعقوب، تصوير فترة شباب الأخوة أبناء يعقوب و..

في قصة موسى أيضاً لا يحدّد الزمان والمكان على نحو الدقة، لكي يتجاوز القارئ تخوم الزمان والمكان إلى الصفة العامّة للقصة والعبر الممكنة الاستخلاص منها لكل الأجيال والأعصار.

ولو أردنا الخوض في سائر العناصر المشتركة لطال بنا المقام، إنما نكتفي فقط بالإشارة إلى وجود العديد من مواطن الاشتراك الأخرى بين القصص القرآني والفنّ القصصي عموماً، منها: السرد، والتلخيص، والصياغة القصصية، والنقلة، والتضاد، والبطولة، والبطولة السلبية، والعطف، والتحوّل، وحركة الأحداث، والحوادث المفصلية في القصة، والفكر، بل وحتى العناصر المنتسبة إلى ما بعد عصر الرواية الكلاسيكية من قبيل انسيابية الذهن، والواقعية السحرية.

ب ـ مواطن الافتراق بين القصص القرآني وفن القصة الكلاسيكية والحديثة

١ ـ الخروج عن بُنية القصّة والرواية الكلاسيكية

لا تطالعنا في الرواية الكلاسيكية أجزاء صريحة تمثل مقدّمة الرواية ونصها الأصلي والنتيجة النهائية. ومع أن النص القصصي العام ينطوي بصورة طبيعية على هذه

المكوّنات الثلاثة، إلاّ أنها غير متمايزة عن بعضها بشكل جلي وصريح أو على صورة فصول مستقلّة.

بينما نلاحظ في القصص القرآنية وجود مقدّمة للقصة، ومثال ذلك الآيات الثلاث الأولى من سورة يوسف، ثم نصل إلى النصّ الرئيس للقصّة، وهي الآيات ٤ ـ ١٠٠ من السورة عينها، وننتهي إلى الخاتمة أو النتيجة الصريحة، من الآيات ١٠٠ ـ ١١١.

في كلا السورتين ـ نوح ويوسف ـ واللتين تمثلان بتمامهما قصّتين تعرضان جهاد هذين النبيين ـ كل واحدة منهما قصّة مستقلة تتحرك بنحو متواصل على امتداد السورة ـ نلاحظ المكوّنات المذكورة أعلاه، أي المقدمة والأصل والنتيجة.

٢ ـ إطلاق أحكام عامة

يمكن رصد هذه الظاهرة في أصل القصّة وخاتمتها غالباً؛ فمثلاً: ﴿لَقَدْ كَانَ فِي يُوسُفَ وَإِخْوَتِهِ آيَاتٌ لِّلسَّائِلِينَ﴾ (يوسف: ٧) أو: ﴿كَذَلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ﴾ (يوسف: ٢٢).

٣ ـ الرسائل المباشرة

إطلاق رسائل مباشرة أو أحكام عامة مما يصرّ أصحاب الاختصاص على تحاشيه واجتنابه في العمل القصصي، رغم أن كافّة الروايات الكلاسيكية والشهيرة في العالم أطلقت ـ بنحوٍ أو بآخر ـ أحكاماً عامة ورسائل مباشرة، وفي القرآن الكريم نلاحظ هذه الظاهرة في العديد من القصص؛ وللمثال: ﴿مِنْ أَجْلِ ذَلِكَ كَتَبْنَا عَلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنَّهُ مَن قَتَلَ نَفْساً بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعاً﴾ (المائدة: ٣٢) أو: ﴿فَانظُرْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ مَكْرِهِمْ أَنَّا دَمَّرْنَاهُمْ وَقَوْمَهُمْ أَجْمَعِينَ﴾ (النمل: ٥١).

٤ ـ واقعيّة الشخصيات

ليست الشخصيات الرئيسية ولا الفرعية في القصّة المعاصرة واقعيةً أو ذات طابع وثائقي؛ فكاتب الرواية يقتنص شخصياته من الأشخاص الذين يصادفهم أو يسمع عنهم طوال تجربته الحياتية، فينسج شخصيةً قصصية من صفات وخصائص عدّة أشخاص حقيقيين، وبالإمكان ـ على وجه التقريب ـ مشاهدة كافّة خصائص وسمات بطل القصة أو شخصياتها الفرعية في الأشخاص الذين نعايشهم أثناء حياتنا؛ فإذا سُئل

مبدع قصّة أو فيلم سينمائي عن شخصيات عمله فسيقول ـ على أغلب الظن ـ : الشخصية الفلانية استوحيتها من والدي، وفلان استوحيت شخصيّته من جارنا السابق و.. وهكذا دواليك. ولكن إذا سُئل: هل الشخصية الفلانية التي أودعتها قصتك أو فيلمك السينمائي هي والدك بالضبط أو جارك السابق أو..؟ فسيجيب بالنفي طبعاً. والواقع إنّ مبدع العمل الأدبي أو الفنّي يستلهم السمات الوقائعية لشخصيات حقيقية بوصفها مادّةً خاماً يصنع منها شخصيته التي يصوغها بحسب إرادته؛ وهو بالتأليف ما بين الخصائص المستلهمة من عدة شخصيات، وبالتركيب ما بين هذه واللبنة الأولية، يخلق شخصيّةً جيدة لقصّته، إلى درجة يمكن القطع معها أنه مع من يتطابق بطلٌ من أبطال القصّة والرواية في العالم من الشخصيات الواقعية الحقيقية، ولولا ذلك لما كان المنجَز قصة أو رواية بالمعنى الصحيح للكلمة.

أما في القصص القرآني، فالشخصيات حقيقيّة وتاريخية؛ فموسى هو النبي موسى، ونوح هو نوح، بل حتى أسماؤهم هي ذات الأسماء الحقيقية التي كانت لهم تاريخياً، وليست أسماءً قصصية، ولا يمكن أن نجد في القرآن قصّةً فيها شخصية فنية غير واقعية.

هل توجد للرواية أو القصة معايير حاسمة؟

توخّيت في هذا البحث إثارة السؤال أكثر من تقديم الإجابة، إنه السؤال المطروح في بداية البحث: هل ما نعرفه باسم القصص القرآني ذو صلة بفن القصة والرواية الكلاسيكية والقصص المعاصرة؟ هل الظاهرتان متطابقتان؟ أم أنهما تفتقدان الصلة؟ هل ثمّة بينهما مساحات مشتركة أو مفترقة قد تتسع أو تضيق (العموم والخصوص)؟

لقد شهد التعريف العصري للقصّة تحولات كبيرة ولا زال مسار هذه التحولات جارياً لم يتوقف؛ فكثير من قواعد الرواية الكلاسيكية فقد مكانته في الرواية الحداثية وما بعد الحداثية، ولا مراء في أن انبثاق معايير وقواعد جديدة في ميدان الأدب القصصي من ضرورات الزمن وأحد المقتضيات الأكيدة للإجابة بنحو منطقي عن تطلّعات الجيل الصاعد؛ فالعشرات من مواطن التباين بين القصة الحديثة والقصة

الكلاسيكية الغربية، كعرض آراء عامة والحياد عن اللغة القصصية، وإطلاق أحكام أخلاقية واجتماعية، وملاحظة بصمات الكاتب في ثنايا القصة، وانقلاب اللغة القصصية أو الخروج المؤقت عن سياقها، وانكسار الزمن، والعرض المباشر أحياناً لشخصيات القصّة، كل هذه التباينات بين القديم والجديد لم تؤدّ إلى عدم اعتبار القصّة الحديثة قصةً، رغم أنها ليست قصةً، على أن أنصار التطوّر في القوالب الأدبية والفنية، كانت لهم أحياناً وبموازاة تحوّلات الزمن والمجتمع، مواقف وآراء على درجة من التطرّف، بحيث ما كان يعدّ في السابق ـ على وجه التأكيد ـ من غير سنخ القصة، يعتبر اليوم من الفنّ القصصي دون أيّ نقاش. بل إن الكاتب المعاصر إذا قدّم رواية بالأسلوب الكلاسيكي، قد يتهم أحياناً ـ وفي سياق رؤية متطرّفة ـ بالكسل والماضوية وعدم المقدرة على مواكبة الزمن.

وإلى جانب ذلك، هناك الرواية المنظومة التي يعود ماضيها في إيران إلى ألف عام مضت، وقد شاهدنا في غضون العقود الأخيرة ولادة مشروع جديد في الشعر الإيراني وانبثاق الشعر الحرّ الذي يمكن اعتباره أيضاً من الحاجات الملحّة للجيل الجديد، وإحدى ضرورات تطوّر الأدب الفارسي.

في الماضي، حاول بعض المخلصين والمناصرين للإسلام والقرآن ـ ضمن خطوة تسطيحية ومشروع دفاعي لم يدرس بالقدر الكافي ـ حاولوا المطابقة بين شطرٍ من الآيات القرآنية والاكتشافات العلمية المعاصرة، ولم يفسحوا المجال اللازم للتحوّلات التي تستدعيها المفاهيم العلمية ولا للتطورات التي تقتضيها العلوم البشرية، وتستلزم أن تبقى أبواب التغيرات العلمية مفتوحةً على مصراعيها، فمثل هذه المقارنات السطحية والباعثة على الكبرياء الموقّت، قد تؤدي ـ إلى جانب وقتيتها وسرعة انقضائها ـ إلى أن تنقلب إلى ضدها، لقد كان الأجدى السعي للحؤول دون شيخوخة الآيات وسقوطها العلمي.

وفيما يتعلّق بموضوع البحث نواجه حالةً مماثلة؛ فتعريف القصّة مختلف حتى بين الشعوب والأمم، وقد اكتسب تباينات واختلافات جديدة؛ فمثنوي جلال الدين الرومي يعدّ قصةً مشهورة وواسعة الانتشار في الغرب، ويستخدم باولوكويلو في السيميائيون تقنيات المثنوي وأسلوبه، حيث انسيابية الذهن بارزة بنحو لا يقبل الجدل

في المثنوي، ميلان كوندار يطلق الشعارات المدوّية عند بنائه شخصيات رواياته، ويمارس النصيحة المباشرة والأحكام العامة أحياناً، في حين لا تلتزم الرواية الكلاسيكية بأصولها وقواعدها ضرورةً، ويمكن رصد أنكى الأخطاء التي حذّرت منها كتبُ النقد الروائي في أعظم الروايات العالمية وأشهرها، وحتى أكبر عشر روايات عالمية لو حوكمت في ضوء قواعد كتابة الرواية المعروفة لدى الغرب، لما حقّقت أيٌّ منها درجة النجاح؛ فهل ينتقص هذا من أصحابها النوابغ؟ أم أن تعاريف الرواية الكلاسيكية ومعاييرها وأدواتها وأصولها - كما تطرحها دراسات النقد القصصي والروائي وتُدرَّس على نحو حاسم - ليست بالمعايير النهائية؟

وبكلمة واحدة: من ذا الذي يستطيع تسمية ولو رواية واحدة على مستوى العالم روايةً مثالية تستسيغها النظريات كافّة والآراء الخاصة بالأدب القصصي؟ وهل ثمّة شيء اسمه المواصفات المثالية للرواية؟ وإذا كان مثل هذا الشيء موجوداً على الصعيد النظري، فهل هو كذلك في ميدان التطبيق أيضاً؟

إنّ كثيراً من أدوات وعناصر القصّة المعاصرة ضاربة الجذور في ميول الإنسان العصري، ولا سيما الغربي، الذي اكتسب ميولاً ونزعات جديدة في غضون القرنين أو الثلاثة الماضية، خصوصاً بعد النهضة الأوروبية. إنّه إنسان هارب من المواعظ، ومن الكلام المباشر، ومن الاستنتاج، ومن القوالب الجاهزة، ومن إصدار الأحكام الكلية، ومن أحادية الأصوات، ومن كلّ ما يعتقد أنه سبب في انحطاط الأجيال الماضية. لكن هل ينبعث ذلك كلّه من فطرة الإنسان النقية؟ أم أنه نمط من ردود الفعل الدفاعية؟

يأخذ القرآن الكريم - سيكولوجياً - الإنسان المتلقي بنظر الاعتبار، ويتجانس مع الفطرة الإنسانية الأصيلة، ولا يروم الأدبَ لمحض الأدب، إنما يتوخّاه للتأديب والهداية والترشيد ﴿يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ﴾.

المهم هو تأثير الكلام - ومنه القصّة - على فطرة المتلقي وهدايته، فأيّ القصص أكثر انسجاماً مع الفطرة: القرآن أم الرواية الكلاسيكية أم الرواية الحديثة؟

في قصص الأطفال، قد نصادف كلاماً وتوجيهات مباشرة، وإيضاحات تكميلية، واستنتاج نهائي، ورسالة، وشعارات، وغير ذلك من العناصر غير المجنّدة في

فنّ القصة. وللوهلة الأولى يمكن إخراج هذه القصص من دائرة الفنّ القصصي والروائي بعامة، لكن ألا يجدر التريّث والتفكير بأن الطفل ـ وهو الأقرب إلى الفطرة الإنسانية النقية الخالصة ـ أكثر انشداداً إلى مثل هذه القصص التي تنطبع بسرعة على لوح نفسه النقي؟ هل جميع الـ ١١٦ قصّة في القرآن هي من سنخ القصة؟ أم الرمزية؟ أم التجلّيات الأدبية؟ أم التنظير؟ أم مساعدة ذهن المتلقي؟ لماذا الإصرار على مطابقة قصص القرآن ـ بكلّ أشكالها ونماذجها ـ على تعريف القصّة الكلاسيكية أو حتى القصّة الحداثية والمابعد الحداثية؟ ما هي ضرورة هذه المطابقة؟

إذا أردنا اليوم دراسة عناصر القصّة الإيرانية ـ الإسلامية، سواء القصص القرآنية أو الآداب العامية أو الآداب القديمة والكلاسيكية، يتوجّب ـ أولاً ـ تنقية الذهن من عناصر القصّة المعاصرة، الكلاسيكية أو الحداثية، وهذه عملية مستحيلة طبعاً، ومن ثم النظر من زاوية عملانية تطبيقية، كيف يمكن للشذرات القصصية والاستخدامات المتفرّقة للعناصر القصصية في السرد غير القصصي أن تكون مفيدةً في التأثير على المتلقي، وعندئذ يمكن إعادة اكتشاف عناصر مثل هذا الإطار ـ النوع الأدبي ـ وتدوينها من جديد، بدون أيّ اكتراث بصلات هذه العناصر بعناصر الرواية المعاصرة أو إطار الرواية الكلاسيكية الغربية.

لا جدال في وجود مشتركات عديدة بين قصص القرآن والقصة المعاصرة، فالمحور الرئيس للعديد من القصص هو الحبّ أو الكراهية، مفترقان يلتقيان من جديد، وقريبان متوادّان يتنافران وينفصلان، وهذا المحور الدرامي مشهود بكثرة في القرآن الكريم: آدم والجنّة، موسى ووالدته، نوح وابنه و.. فالقرآن يأخذ بنظر الاعتبار الانشداد الفطري الشديد إلى الدراما عند الإنسان؛ لذلك نصادف مثل هذه الدراما في كلّ خطوة من مسارنا في الـ ١١٦ قصّة القرآنية التي سجّلها المرحوم علي أصغر حكمت في (أمثال القرآن). لكن إذا لم نشأ مطابقة القصص القرآني على القصة المعاصرة والرواية الكلاسيكية، فمن سيؤاخذنا على ذلك؟

ثم على أيّ حدّ يمكن للنقاش حول (الشكل) أن يمدّ لنا يد العون في هذه الموضوعة؟ وما مدى صحّة التبويب الشكلي للقصص القرآني والسعي للمطابقة بينه وبين أحد الأشكال المعروفة للحكايات، أو الروايات الكلاسيكية، أو القصّة

الحديثة أو..؟

ليست القصص القرآنية قصصاً يرويها إنسان لإنسان آخر، بمعنى أنه ليست هناك علاقة أفقية بين شيئين يقعان على عرض بعضهما، الشكل والمادة ليسا منفصلين في هذا الميدان، ولا يمكن غض الطرف عن مضمون العمل بذريعة التركيز على شكله؛ فالعلاقة بين قارئ القرآن ومؤلّف قصص القرآن علاقة عمودية، والآية الكريمة القائلة: ﴿تِلْكَ مِنْ أَنبَاء الْغَيْبِ﴾ هي ـ في الواقع ـ إشارة إلى ميتافيزيقية القصص القرآنية، وأنّ هذه القصص أصيلة ليست زائفةً ولا تعاقدية؛ بل هي ضربٌ من التعبير عن الصور الأزلية، وبالإمكان متابعة آثار القصص القرآنية ضمن سياق استشراف للمستقبل (Flash Forword) في الروايات والأفلام السينمائية العظيمة في عصرنا الحاضر؛ فقصّة هاروت وماروت مثلاً، تشكّل روح الفيلم السينمائي الشهير (برلين تحت أرجل الملائكة) للمخرج فيم فيندرس، حيث يتكرّر الهبوط دائماً، والأكل من الفاكهة المحرمة هو الهبوط المتكرّر المستمر للإنسان.

وأخيراً فإن أنشودة السلامة التي حظي بها إبراهيم وسط ألسنة النار تجسّد ـ لكل الأجيال والعصور ـ حكاية المقدرة البشرية الهائلة.

* * *

الهوامش

١ ـ تأملات أخرى في القصّة: ١٥.

٢ ـ القصّة، التعاريف والأدوات والعناصر: ١٢.

٣ ـ المرتكزات الفنيّة للقصص القرآني: ٢٥ ـ ٢٨.

٤ ـ المصدر نفسه: ٣١.

٥ ـ تأملات أخرى في القصّة: ٤٨.

٦ ـ القصّة، التعاريف والأدوات والعناصر: ٩٠.

٧ ـ المرتكزات الفنية للقصص القرآني: ١٩٣ ـ ٢٠١.

٨ ـ القصّة، التعاريف والأدوات والعناصر: ٨٠.

سؤال الأخلاق في تصورات العلماء المسلمين

د. طوبى كرماني (*)

مدخل

أثير بشدّة في العقود الأخيرة سؤال ملحّ حول الحاجة إلى الأخلاق، المعنويات والتعاليم الأخلاقية، وتعرّضت مفاهيم مثل: الحياة بأخلاق، والسلام، والتعاطف، والإيثار و.. لمناقشات جادّة، مع أنّ البشر كانوا دائماً يجيبون بشكل فطري عن مثل هذه الأسئلة المتعلّقة بفلسفة الأخلاق، وكان السابقون ـ وخاصّة العلماء القدماء ـ يتحدّثون بشكلٍ يؤكّد أن أحكام الدين وأصوله الأخلاقية على حقّ، ولم يكن أحد يتساءل عن ضرورة الالتزام بالدين والأخلاق والاعتقاد بهما؛ فأيّ سؤال من هذا النوع كان يعتبر للجميع أو الغالبية شبيهاً بالسؤال عن سبب رؤية الإنسان الأشياء بعينيه وسمعه لها بأذنيه و.. حتى وصل الأمر إلى حماية الملوك والأمراء أيضاً الدين بغية التقرّب للناس وكسب رضاهم وتأييدهم، وكذلك علماء الدين؛ حيث حظوا بمكانة مميزة عند الناس، معتمدين على قدرة الدين وتعاليمه وقيمه.

وبعبارة أخرى: لم يكن في الميدان مبارزٌ قوي ولا منافس صلب ولا لغةٌ حادة وفكرٌ جوّال، وكذلك لم يكن هناك «داروين» ولا «ماركس» ولا «هيوم» ولا «باركل»؛ لذا كان العلماء يتفرغون لدراسة الموضوعات الفرعية.

أما اليوم، فهناك شعور بمواجهة العقول والقلوب وخاصّة عند الشباب؛ حيث تُطرح التساؤلات على دعاة الأخلاق وفلسفتها، وتقع المسؤولية على كاهلهم، بما لا

(*) أستاذة مساعدة في قسم الفلسفة والكلام الإسلامي في جامعة طهران.

يمكن معه غضّ النظر عن الواقع القائم أو منع الآخرين من سماع الأسئلة الجديدة، فلا يمكن لأحدهم أن لا يسمع أو لا يتكلم حول الفلسفة الوجودية، والماركسية، والبراغماتية، وكلّهم يشتركون في منطق واحد، ألا وهو نسبية الأخلاق والقيم، وعدم إطلاقها ولا أصالتها [١].

وعليه، فهناك أزمة عميقة ومصيرية، فقد تكلّم علماء كبار ـ خاصةً في الغرب ـ وكتبوا الكثير حول الأخلاق وعلمها، وفلسفتها، وفلسفة علم الأخلاق، ووسط هذه الأزمة الكبرى نتساءل: أين هو موقع الحكماء المسلمين؟ وأين هي إجاباتهم؟ وما هي؟

ينبغي الإذعان بالحاجة اليوم إلى المعنويات والأخلاق والمفاهيم القيمية، وأنّ هذه الحاجة غدت ملموسةً بشكل أكبر لأسباب كثيرة، منها الاكتئاب، والاضطراب، والإنفصام.. وهي أمراض عصر الاتصالات وثورة المعلوماتية والتكنولوجيا، والمدنية الحديثة، وبممارسة عدم مبالاة بهذه الحاجة ستتكوّن مخاطر جدية تواجه مصير البشرية جمعاء.

وما ذكرناه، يوضح تعقيدات مباحث فلسفة الأخلاق وعلمها وفلسفة هذا العلم؛ إذ مع انتشار فكرة أصالة النسبية والترويج لها بقوّة، نواجه تحدّياً بنيوياً يقول: ماذا يعني الوصول إلى السعادة عن طريق اتباع القوانين الأخلاقية؟ ما معنى السعادة؟ كيف يمكن تفضيل نظام أخلاقي على آخر؟ وما هو معيار المقارنة والتقييم والتفضيل؟ وهل يمكن الوصول إلى معيار مشترك يقارب بين هذه التقييمات والأهداف والآمال؟ أم أن القضية أنّ هناك أشخاصاً معينين في ظروف خاصة ومكان وزمان محدّدين، يتوافقون على طريقة منظّمة مرحلية للتعامل فيما بينهم، مع إمكانية التعديل والتغيير؟ والأهم من هذا كله، هل صورة الفعل هي التي تملك القيمة، ومعيار المدح والذم، وليس ثمة عامل آخر يجعل الفعل الواحد حسناً وقبيحاً؟

ما هي الأخلاق؟

الخُلُق ملكةُ النفس التي تستدعي صدور الأفعال عنها بسهولة ودون حاجة للتفكير والتمرين، فهي ـ أي الملكة ـ كيفية نفسانية بطيئة الزوال، ومع هذا القيد فإنّ «الحال» يخرج عن هذا التعريف؛ لأنّه كيفية نفسانية سريعة الزوال، وقيل: إنّ

سبب وجود الخُلُق إما المزاج والطبيعة أو العادة والتمرين على القيام بفعل بطريقة خاصة أو التكلّف وتحمّل المشقة والصبر عليها حتى يتحوّل إلى ملكة، فيصدر من الإنسان بسهولة، حتى لو كان مخالفاً لمقتضى مزاجه.

واختلفوا في إمكان زوال الخلق وعدم إمكانه؛ فرأى فريق أنّ بعض الخُلق «طبيعيٌّ»؛ ولذلك فإنّ زواله محال، وبعضه غير طبيعي، بل ناتج عن أسباب خارجية؛ ولذلك يكون زواله ممكناً، والمرجح هو الرأي القائل بأنّه لا يوجد خُلق طبيعي أو مخالف للطبيعة، بل مع النظر لذات النفس نرى عندها قابلية كهذه أو استعداداً للاتصاف بإحدى هاتين الخصلتين المتضادتين، إما بسهولة إن وافق الأمر مزاجها، أو بصعوبة إن خالفه، وحجّة هؤلاء، أنّ كل خلق قابل للتغيير، و كل ماهو قابل للتغيير ليس طبيعياً ولا ذاتياً؛ وعليه فلا يوجد أيّ خُلق ذاتي أو طبيعي، فالصغرى وجدانيّةٌ والكبرى بديهيّة، لأنّ الشرير يصبح خيّراً بصُحبة الصالحين، والخيّر يغدو شريراً بصحبة الأشرار، ولأنّ التأديب له أثر عظيم في زوال الأخلاق، ولو كان غير ذلك لبطلت السياسات والشرائع والأديان؛ يقول الله تعالى: ﴿قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا﴾، ويقول الرسول: «حسّنوا أخلاقكم»، و «بعثتُ لأتمم مكارم الأخلاق».

أما حجّة الفريق الذي يعتقد بامتناع تبدل الأخلاق، فهي أنّ كل نظام أخلاقي تابع ـ بتمام أجزائه ـ للمزاج، والمزاج لا يتبدّل، وهذا الأمر لا ينفي اختلاف مزاج الشخص الواحد في المراحل العمرية المختلفة، كما يعتقد هؤلاء أنّ الحديث الشريف يؤيّد هذا المدعى؛ حيث يقول النبي: «الناس معادن كمعادن الذهب والفضة»، و «إذا سمعتم أنّ جبلاً زال عن مكانه فصدّقوه، وإذا سمعتم برجل زال عن خلقه فلا تصدّقوه، فإنه سيعود إلى ما جُبل عليه»[2].

ويعتقد الأستاذ الشهيد مطهري بأنّ الأخلاق من أكثر الألفاظ «إشكالاً» واختلافاً، في إمكانية تعريفها؛ حيث لم يتفق العلماء على تعريفٍ واحد لها؛ فبعض العلماء يعتقد أن الأخلاق، والصفة الأخلاقية، أو التفكير الأخلاقي.. من الألفاظ التي لا تحتاج إلى تعريف، فكلمة الأخلاق رائجة في كلّ اللغات وعند كلّ الشعوب.

يرى صدر المتألهين الشيرازي أنّ الأخلاق تعني التعادل بين القوى أو الحدّ الوسط بينها، والحد الوسط يعني التسلّط واستيلاء العقل والروح على البدن بحدّه الأعلى،

وعلى هذا فإن رأيه يُرجع جذر الأخلاق إلى العدالة والتعادل، وفي الواقع، فإنّ الأخلاق من مقولة الحرية (حرية العقل) بأحد المعاني، ومن مقولة حاكمية العقل بمعنى آخر، وسنفصل البحث في هذا الخصوص.

أمّا النراقي صاحب جامع السعادات فيعتقد أن الخُلق والأخلاق تتحصّل عن طريق حفظ اعتدال الفضائل[٣].

ويقول صدر المتألهين في كتاب «كسر أصنام الجاهلية»: إنّ تكرار الأفعال الشهوية والغضبية وكثرة الأعمال الجسمانية القبيحة، يوجب تعلّق النفس بالأمور الدنيوية والمادية، وجعلها تألف الظلمات الدامسة، وهو ما يمنع بصيرة العقل عن إدراك الحقائق العلمية، والذي تأتي منه السعادة الأخروية والبراءة من الشقاوة السرمدية؛ حيث يقول الله تعالى: ﴿خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَعَلَى سَمْعِهِمْ وَعَلَى أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةٌ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾؛ لأنّ اشتغال النفس بالأمور الدنيوية يوجب انصرافها عن عالم القدس[٤].

الأخلاق، من أي المقولات هي؟

يعتقد الحكماء أنّ الوجدان هو جذر الأخلاق، مع اعتقاد بعدم كونه حسّاً مستقلاً عن حسّ معرفة الله، وفي المقابل يذهب «كانط» إلى أنّ نداء الوجدان بوصفه تكليفاً معيّناً، ينبع من ضمير الإنسان نفسه، ويبيّن القرآن الكريم أنّ الوجدان والإلهامات الوجدانية كلّها ناشئة من فطرة معرفة الله عند الإنسان ﴿فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا﴾ (الشمس: ٨).

ويرى الشهيد مطهري أنّ الأخلاق كالعبادة، فكما يمارس الإنسان عبادة الله بشكلٍ عفوي ومن خلال اللاوعي، فإنّه كذلك يتبع سلسلة من القوانين الإلهية بالطريقة نفسه، وعندما يتبدل اللاوعي عند الإنسان بالوعي ـ حيث جاء الأنبياء لأجل هذا ـ تصبح تمام أعمال الإنسان أخلاقيةً ومقدّسة، أي أنّ الأكل و.. يغدو عبادةً وخلقاً، ﴿إِنَّ صَلَاتِي وَنُسُكِي وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ (الأنعام: ١٦٢)، وبهذا تكون النتيجة أنّ الأخلاق يمكن تبريرها والاستدلال عليها فقط في مذهب عبادة الله[٥].

فلسفة الأخلاق أم علم الأخلاق؛

بغض النظر عن التعاريف المتعدّدة للمفاهيم السابقة، يمكننا أن نخلص إلى أن القدر المشترك لتعاريف علماء الإسلام يبيّن أن علم الأخلاق ـ بأصوله ومبادئه ـ يهدي الإنسان نحو أفضل مناهج السلوك والعمل، وأكثرها ثباتاً ـ العلم والعمل لا ينفصلان عن بعضهما أبداً ـ فالعلم والعمل لا يملكان اعتباراً إلا على أساس الأخلاق الحسنة، وكل من كان عنده معرفة أخلاقية يغدو مسؤولاً؛ وعليه يقسّم علم الأخلاق إلى فروع نظرية وعملية.

أمّا علم الأخلاق النظري، فهو العلم الذي يبحث في أساس وبنيان الخير وفكرة الفضيلة، بصرف النظر عن المصاديق والأفراد، كالبحث حول العبادة بما هي عبادة لا عن الصوم والصلاة.. ولهذا يسمّون علم الأخلاق النظري بفلسفة الأخلاق، بينما لا يُعنى علم الأخلاق العملي بمباحث الخير المطلق أو الفضائل، بل يعالج مصاديق الخير التي تنضوي في إطار الحواس، وكذلك الفضائل في عالم الواقع، كالوفاء وأداء الأمانة والإحسان إلى المعسرين.

وبناءً عليه؛ يغدو موضوع علم الأخلاق النظري هو «البضاعة» التي لا توجد في الخارج إلا بوجود أجزائها وأفرادها، فيما موضوع علم الأخلاق العملي هو المصاديق المحسوسة والعينية كالسخاء والشجاعة، مع الالتفات إلى أنّ علم الأخلاق النظري (فلسفة الأخلاق) ليس هدفاً بنفسه، بل هو مرحلة تقود الباحث إلى العمل والتطبيق.

وبشكل مختصر: العلم النظري للأخلاق بمنزلة المعرفة، فيما العلم العملي لها بمنزلة السلوك، والارتباط قائم بين الاثنين، ويرى الشيخ محمد جواد مغنية أنّ علم الأخلاق النظري يعدّ وسيلةً للعمل بمقتضيات القواعد الأخلاقية، كالعلاقة بين الإيمان والعمل الصالح(٦).

الأخلاق بين العقل والوجدان، وقفه مع نظرية كانط

ويقول الأستاذ مطهري: يعتقد قدماء الفلسفة الإسلامية أنّ أحكام العقل على قسمين: أحكام العقل العملي، وأحكام العقل النظري، أي أنّ قسماً من أعمال العقل هو إدراك الأشياء التي هي موجودة، واسمه العقل النظري، وقسماً آخر يُدرك الأمور

التي ينبغي القيام بها، واسمه العقل العملي، وقد تركّزت فلسفة «كانط» على نقد العقل العملي والعقل النظري، وعن الصادر عنهما؛ ليصل «كانط» إلى أنّ العقل النظري لا يمتلك تأثيراً وفعلاً كبيراً، بل الأساس هو العقل العملي، والذي يصل إلى الوجدان.

يقول كانط: الوجدان أو العقل العملي سلسلة من الأحكام والقوانين، لم يصل البشر إليها عبر الحسّ والتجربة، بل هي جزء من طبيعة الإنسان وفطرته، فالصدق ـ مثلاً ـ أمرٌ موجود قبل أن يجرّبه البشر، وبالتالي فهو فطري يحمله الإنسان منذ الولادة، ولا يرتبط بالحس ولا بالتجربة، فالأمر بالصدق مطلقٌ ولا علاقة له بنتائج الأعمال، مثلاً، نحن نقول للآخر: كن صادقاً، وفيما بعد نقوم بالاستدلال على هذا الأمر بأن من يقول الصدق يصبح ثقةً عند الناس، ولا يضلّهم، إلى غير ذلك من الحسنات، كما نذكر نتائج للكذب، وهنا يقول كانط: لا علاقة للوجدان الأخلاقي بهذه النتائج، فالعقل هو الذي يُعنى بمتابعة المصلحة ويسعى إليها دوماً، وأحكامه دائماً مشروطة، أي أنه يأمر دائماً بما يكون محوره المصلحة والنفع، وعندما تنتفي هذه المصلحة يتراجع العقل ويأمر بعدم القيام بالعمل السابق الذي كان قد أمر به، وعندما يسمح الأخلاقيون أحياناً بالتصرّف خلاف الأصول الأخلاقية، فالسبب أنهم لم يريدوا أن يستلهموا من الوجدان ويتبعوه، بل يريدون الاحتكام للعقل الذي يأمر باتّباع المصلحة، لا إلى الوجدان؛ لأنّ الأخير يقول: كن صادقاً.. وحكمه هذا مطلق، أي كن صادقاً مهما حصل، ولو كانت النتائج مضرّةً لك، ولا تكن كاذباً حتى لو كانت هناك مصلحة من وراء هذا الكذب، تماماً كما يقول الشاعر حافظ الشيرازي.

ويضيف كانط بأن الإنسان جاء إلى هذه الدنيا مكلّفاً وحاملاً لهذه التكاليف الأخلاقية، فهناك قوّةٌ في داخله تُصدر له دائماً الأوامر، ولا يوجد أحدٌ في هذه الدنيا قام بعمل غير أخلاقي ولم يتجرّع طعم الندم على فعله[٧].

ويرى الدكتور مجتهدي، في نقده للرسالة الصغيرة «مشروع السلام الثابت» لكانط، والتي تعتبر ـ نوعاً ما ـ استمراراً منطقياً لمشروعه العام في فلسفته النقدية، أنّ فلسفة كانط، مع ما لديها من انسجام وقدرة داخلية، تعتبر أنّ الإنسان يتعرّف

على القيم الأخلاقية الحاكمة على ما يمكن تسميته الوجدان، ثم يلتزم باتباعتها وإطاعتها، وهذا ما يعطي شكلاً من أشكال الفردية، ويبيّن كانط المسألة وكأن هناك استقلالاً تاماً لهذا الوجدان، وأنّه لا يوجد أيّ تأثير خارجي عليه، ولا حاجة له به، كما لا ينتظر أيّ أجر وثواب، حتى لو كان غير مادي، كالسعادة والرضا الداخلي.

وعلى كل حال، ففي هذا النظام القيمي المستقلّ، سواءً من جهة «الأساس المابعد الطبيعي للأخلاق»، أو من جهة «نقد العقل العملي»، لم يتمّ التوجّه ولا الالتفات للجانب الاجتماعي في سلوك الإنسان، مع أنه اعتبر أن الإنسانية إحدى الضوابط الأصلية للحكم التنجيزي للأخلاق، أي الحكم غير المشروط.. مع الإشارة بالطبع إلى أنّ كانط كان ينظر إلى الاستحكام الصوري للأحكام أكثر من نظره إلى محتواها وموارد إجرائها، فالأصول في الدرجة الأولى هي الأساس، لا المصاديق الجزئية التي يُحتمل أن تتبعها.

من هنا، لا يمكن نسيان أنّ النظام الأخلاقي لكانط له جانب فردي، ولا ينتج عنه بسهولة الضوابط اللازمة للعلاقة بين الأفراد تحت سقف الحياة الاجتماعية، ومن هذه الجهة مهما تكن الأصول الأخلاقية مقبولةً في حدّها الفردي. ولربما بسبب عدم إمكان تعميمها في الحياة الجمعية. ستبقى الحاجة ملحّةً لأصول وضوابط لا تأتي هذه المرّة من الداخل، ومن إلزامات الوجدان الفردي، بل هي أحكام ناشئة من ضرورة الحياة الجمعية، تُفرض علينا من الخارج، أي تلك الأصول التي تبيّن وفقها القوانين الحقوقية.

وتفتقد هذه القوانين . حيث لها وجهة اجتماعية خارجة عن الفرد . إلى الوُجهة غير المشروطة والتنجيزية للمقرّرات الأخلاقية، لكن في الوقت نفسه يوجد بينهما نوعٌ من النطاق المشترك أيضاً؛ فنحن إذاً أمام مفاهيم لها جانب أخلاقي، وفي الوقت نفسه لها جانب حقوقي من قبيل: الإلزام، والأمر المجاز، والأمر الممنوع، والتكليف، والعمل وغير ذلك؛ وهنا لا شك أننا أمام «شخص» لا أمام «فرد» في كلا الموردين، ففي فلسفة كانط، يختلف الشخص عن الفرد؛ فالشخص مسؤول بشكل كامل وملتزم بالقانون بشكل «كلّي» سواء الأخلاقي منه أو الحقوقي، وهو . عند كانط . فاعل

يضع عمله في حسابه، أي أنه يتحمّل نتيجة أعماله وتصرفاته، وينبغي التأكيد هنا على أن الشخص الأخلاقي مسؤول أمام الأوامر الناشئة من داخله، أمّا الشخص الحقوقي فهو مسؤول أمام الأوامر القانونية التي تأتي من خارجه وعلى أساس «الحق»(٨).

أنماط التفكير الأخلاقي، أطروحة فرانكنا

أمّا الفيلسوف الأميركي فرانكنا، فيذكر ـ في متن درسي مشهورٍ له باسم «فلسفة الأخلاق»، وفي مقالات عديدة حول الأخلاق ـ ثلاثة أنواع من التفكير المتعلّق بالأخلاق بشكلٍ أو بآخر:

أ ـ التفكير القائم على توصيف الظاهرة الأخلاقية كأمرٍ واقع وغالباً ذي جنبةٍ تجربية، وهذا النوع من التفكير الأخلاقي له انتشار واسع وتأثير عالٍ على الأبحاث والدراسات المتنوّعة من علم الاناسة (الانثروبولوجيا) إلى علم النفس، فيما يتعلق بالعامل الأخلاقي، أي الإنسان.

ب ـ التفكير النمطي والمنهجي، والذي يُستخدم من أجل التوصّل الى ما هو حسن أو قبيح، وإلى الحالات المختلفة للإنسان، وتشمل دائرة هذا النوع من التفكير الأحكام الجزئية، مثل «من الجيد القيام بالعمل الفلاني في الساعة الفلانية»، وصولاً إلى «أنّ المعيار الجيد لأي عمل هو النفع والربح الذي يجنيه الإنسان منه».

ج ـ التفكير التحليلي، وله بُعد ما وراء أخلاقي، ويبحث ـ دون أي تقييم وتبنّي لمعيار ما ـ في حُسن الأعمال وقبحها، بل يدرس المفاهيم المستخدمة في النصوص الأخلاقية، فمثلاً: ما هو معنى كلمة «جيدة» في الجملة المثالية: «العدالة جيدة»؟ وقسمٌ مهم من هذا التفكير هو ما وراء أخلاقي، وهناك أيضاً مباحث أخرى هامة مثال سؤالنا حول: كيف يمكن لنا أن نتعرّف على حُسن وقبح عمل ما؟، كما أنّ علم معرفة الأخلاق هو أيضاً جزء من الأبحاث ما وراء الأخلاقية، إضافةً إلى مثل تعريف المسؤولية الأخلاقية، وشروط تحققها كحرية الإرادة، وجميع هذه المباحث يعرف عادة بـ «ما وراء الأخلاق» (Meta-Ethics).

ونشير هنا الى وجود اختلاف في النطاق الذي تشمله مسائل فلسفة الأخلاق؛ حيث يعتقد بعضهم أنّ التأمل الفلسفي يدور حول الأخلاق؛ ولذا ينبغي اجتناب الدخول في المباحث الأخلاقية ذات الدرجة الأولى، وكذلك اجتناب اتخاذ موقف أخلاقي؛ وعليه يعتقدون بأنّ مسائل فلسفة الأخلاق ينبغي أن يكون لها طبيعة من الدرجة الثانية، حيث تكون محدودة فقط بمسائل ما وراء الأخلاق «النوع الثالث من التفكير الأخلاقي»، لكنّ نظرةً أكثر تقليديةً تعتبر أن دائرة مسائل فلسفة الأخلاق أكثر عموميةً من ذلك، وبعضهم يعدّ هذا النوع من التفكير المنهجي «النوع الثاني في تقسيم فرانكنا» جزءاً من مباحث فلسفة الأخلاق، كذلك نوع التفكير المنهجي الذي يهدف الوصول إلى أصل أصول القيم الأخلاقية، والذي يسمّى بالنظرية الأخلاقية (Ethical Theory)؛ فهو ايضاً جزء هام من فلسفة الأخلاق.

ولا شك هنا بأنّ الدخول في بحث الأحكام الأكثر جزئيةً أو حتى الأصول المتوسّطة للأخلاق لا يدخل في إطار عمل فلسفة الأخلاق، بل يُبحث هذا بشكل أكبر في فرع خاص من الأخلاق، والذي يدعى الأخلاق التطبيقية (Applied Ethics).

لقد اتّبع «فرانكنا» في كتابه هذا النظرة التقليدية المذكورة، حتى أنه اعتبر أنّ بعض المباحث المتعلّقة بالتفكير الأخلاقي من النوع الأول (والذي له تأثير على مباحث النظرية الأخلاقية أو ما وراء الأخلاق) جزءٌ من فلسفة الأخلاق، مثل (التمحور حول النفس في علم النفس)، ونظرية أصالة اللذة، التي تبحث في فطرة وجبلّة الإنسان لكنها ذات تأثير على اختياره للنظرية الأخلاقية الصحيحة[٩].

الأخلاق والمعايير

لقد غدت المصلحة أقصى أماني البشر اليوم، وهم إن كان يصلون عن طريق عقلهم النظري من معلوماتهم إلى المجهولات، فإنّ كلّ هذه المعطيات والمعلومات والمقدّمات التي تقودهم للمجهولات قد جاءت واستُلهمت من نظرتهم المصلحية هذه، أما في الإسلام، فإنّ تلازم الفكر اليقظ، أي الوجدان والنفس اللوّامة مع العقل النظري مهمّ جداً، وفلسفة الأخلاق تقوم على أساس هاتين القاعدتين (العقل النظري

والوجدان)؛ حيث ﴿عَسى أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئاً وَهُوَ خَيْرٌ لَكُمْ﴾؛ لأنّ الخير والفضيلة في الإسلام محبوبان في ذاتهما ومرغوبان ومطلوبان، ليس من جهة النفع الذي يجلبانه، وكذلك الشرّ أيضاً مذمومٌ وقبيح، ولو كان محلّ رغبة الأفراد، حيث «انظر ما قال ولا تنظر مَن قال».

وبعبارة أخرى: إنّ الوجدان الطاهر نورٌ فطري يُظهر الحقيقة دون قياس وحجّة ومقدمات؛ ولذا سمّوه بـ «الذات الأخلاقية»، «الأخلاق الإنسانية» أو «قانون القلب»، والشخصية الحقيقية للإنسان إنّما تكتمل من خلال مؤلّفتين هما: العقل والوجدان(١٠).

يذكر «فرانكنا» في الفصل الثاني من كتابه، أن المعايير الأخلاقية السائدة في المجتمع لا يمكنها أن تكون معاييرَ للصواب والخطأ؛ لأنها ـ أولاً ـ غير دقيقة، وغالباً ما تكثر فيها الاستثناءات التي لم يكن المعيارُ نفسه قد توقعها وتنبّه إليها، كما تتعارض ـ ثانياً ـ وأحياناً مع بعضها البعض؛ لتنتهي حيناً بأن تصبح نفسها غير أخلاقية ولا عادلة.

ويريد «فرانكنا» من خلال هذه الملاحظة أن يشير إلى لزوم دراسة معيار الأخلاق، ثم يضع مجموعة النظريات الأخلاقية التي تناولت موضوعة المعيار في مجموعتين أساسيتين: أصالة الغاية، وأصالة الوظيفة.

في نظرية أصالة الغاية، ترتبط القيم الأخلاقية لأيّ عمل بشكلٍ كامل بالقيم غير الأخلاقية التي ينجرّ إليها هذا العمل في النهاية، مثلاً «حُسن الصدق» يرتبط بأن يكون قول الصدق موجباً للأمن والثبات الاجتماعي، والذي هو بدوره خيرٌ ومطلوب للإنسان، لكنّه من نوع القيم غير الأخلاقية لحياته.

أما في النظريات الوظيفية، فإنّ القيمة الأخلاقية لعملٍ ما لا ترتبط فقط بالنتائج والآثار غير الأخلاقية له، بل ترتبط أكثر بوجوه العمل نفسه، كأن يكون توافقاً عمومياً أو مورداً للأمر الإلهي؛ وعليه ففائدة قول الصدق لا تنحصر في الفائدة العامّة للنظم والأمان، بل تتعدّى ذلك لتستبطن في مصير العمل نفسه أو في جعل العمل ووضعه بعنوان توافقٍ أو في الأمر به من قبل الله(١١).

السؤال الهام هنا: هل الدين وأنظمته الفلسفية هما معيار الأخلاق؟ أم أنّ علم الأخلاق العملي (الحكمة العملية) نفسه هو المعيار؟

على الرغم من عقيدة المؤمنين، بأن الوحي أحد مصادر علم الأخلاق، لكنّ هذه العقيدة لا تعني أنّه ليس علماً مستقلاً، أو أنه علمٌ ديني بحت[١٢].

من هذا المنطلق، كان «علم الأخلاق العملي» محكاً للصحّة والخطأ، وكان يقود المتحيّرين في مقابل الآراء والأفكار الفلسفية والتقاليد والعادات التي يدّعي كلّ منها أن نظامه الفكري هو الأتمّ والأفضل، ومن الطبيعي أن ديناً كالإسلام، والذي يصبّ كلّ اهتمامه وجهده على تقوية هذه المعايير، يستخدم علم الأخلاق العملي ويهتم بهذه المعايير، بل يجعلها خالدةً؛ حيث يقول الله تعالى: ﴿... فَأَمَّا الزَّبَدُ فَيَذْهَبُ جُفَاءً وَأَمَّا مَا يَنفَعُ النَّاسَ فَيَمْكُثُ فِي الأَرْضِ ...﴾ (الرعد: ١٧).

وبهذا تبيّن أنه إذا كان الهدف من علم اللغة عصمة اللسان عن الوقوع في الخطأ في الكلام، وكان الهدف من علم المنطق صيانة الفكر عن الوقوع في الخطأ في الحكم والاستنتاج؛ فإنّ الهدف من علم الأخلاق أيضاً هو حفظ الإنسان عن الوقوع في الخطأ في السلوك والتصرّف؛ بحيث يخطو الإنسان في طريقٍ مستقيم بعيداً عن الهوى والتقليد الأعمى، وبكلمة واحدة: هدف كلّ علم ـ غير علم الأخلاق ـ الابتعاد عن الخطأ في القضايا المتعلّقة به، أما هدف علم الأخلاق فهو إيجاد مجتمع يقوم على أساس السعادة وسيادة العدل والأمن والتعاون لحفظ الحياة من الفساد والظلم، وكلّ ما من شأنه أن يسوق المجتمع نحو الشقاء والطغيان[١٣].

من هذه الجهة، يتلازم كلّ حق أو واجب عملي يقع في إطار الأخلاق العملية، مع مفهوم الواجب؛ حيث يقع على الإنسان في مقابل كلّ حق تكليفٌ وواجب، فأكثر القدماء قسّموا التكليف أو الواجب إلى ثلاثة أنواع هي: ١. المسؤولية أمام الخالق تعالى. ٢. المسؤولية أمام نفسه. ٣. المسؤولية أمام المجتمع والآخرين[١٤].

علم الأخلاق، الشرف والمكانة والمادة والنطاق

ما هو مجال الأخلاق والتعاليم الأخلاقية؟ وهل أنّ علم الأخلاق أشرفُ العلوم؟

بما أنّ موضوع علم الأخلاق هو النفس الناطقة؛ فمن اللازم الإشارة إلى بحث النفس، أي ينبغي معرفة النفس أكثر؛ كونها صاحبة الخُلق؛ فالنفس تلك الجوهرة

الملكوتية المجرّدة التي استخدمت الجسد لقضاء حاجاتها، وهي الإنسان وذاته، وتسمّى باعتبارات متنوّعة: الروح، العقل، القلب، ولها أربع قوى: قوة عقلية ملكية، قوة غضبية سبعية، قوة شهوية بهيمية، وقوة وهمية شيطانية، وشأن القوة الأولى إدراك حقائق الأمور والتمييز بين الخير والشرّ، والأمر بالأفعال الحسنة والنهي عن الصفات السيئة و.. ولكلّ قوة منها فوائد جمّة.. وكلّما غلبت القوة العاقلة بقية القوى سمّيت النفس مطمئنةً.. ويسمّي القرآن الكريم إصلاح النفس وقواها فلاحاً؛ حيث يقول: ﴿قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا﴾[١٥]؛ فمن الواضح إذاً أنّ المقصود من النفس هنا ليس النفس الأمّارة التي قد أمرنا دائماً بمقاومتها، وهي ـ أي الأمّارة ـ غير النفس التي ذكرت بأسماء: الكريمة، العزيزة أو الذات الأصلية، أو الأنا الحقيقية، أو النفس اللوامة.

يعتقد الشهيد مطهري أنّ الجانب الكلّي والجمعي ـ وليس الفردي ـ هو المقصود «بالذات الأصلية»، والذي تحيا بها تمام الأخلاق المقدّسة عند الإنسان، ﴿لَنْ تَنَالُوا الْبِرَّ حَتَّى تُنْفِقُوا مِمَّا تُحِبُّونَ﴾[١٦]؛ وعليه، فمعرفة النفس بجهة تحديد هاتين الذاتين المذكورتين سابقاً، ولأنّها مجموعة تمام الموجودات، وكلّ من عرف النفس فقد عرف كلّ الموجودات، وأعلى من ذلك فقد عرف روح الوجود؛ حيث يقول الرسول الأعظم: «من عرف نفسه فقد عرف ربّه»، وكذلك أمير المؤمنين : «عجبت لمن ينشد ضالّته ولا ينشد نفسه»، وكلام الإمام هذا يمكن أن يشرح أحوال الأشخاص الذين لا يهتمّون بالجزء الرئيس من وجودهم، ولا يحصّلون الملكات الحسنة عن طريق الحكمة العملية.

إذا كان وعاء التعاليم الأخلاقية هو تلك النفس، الروح، القلب أو العقل، وكان القلب الحقيقي أفضل أجزاء الإنسان، كما يعبّر الملاّ صدرا، ولا يكتمل إلا بالعلم والمعرفة، كما لا شك أنّ الباري تعالى هو أفضل المعلومات.. فإنّ كمال هذا الإنسان البسيط إنّما هو بالعلم بالله سبحانه، لا بالأكل والشرب وسائر الأفعال والانفعالات.. فإذاً، أفضل الناس هو الذي يصرف عمره في عمارة القلب، وذلك أيضاً عبر ذكر الله ومعرفته التي هي أفضل المعارف[١٧]، وبهذا سيكون علم الأخلاق أشرف العلوم؛ حيث يرجع شرف كلّ علم إلى موضوع ذلك العلم وغايته[١٨].

إنّ معرفة النفس مقدّمةٌ للأخلاق ومعرفة الله؛ فينبغي للإنسان معرفة نفسه كي يعرف ماذا ينبغي أن يفعل في هذا العالم، وهذه الحياة، وفي معيشته الخاصة، وأيّ سلوك يتخذ، وليعرف حقيقة أخلاق نفسه وعملها[١٩].

النفس والعقل والأخلاق في فلسفة الملا صدرا الشيرازي

يرى صدر المتألهين الشيرازي أنّ العقل هو ملاك الأخلاق، والعقل عنده هو العقلّ الحرّ الذي أشرنا إليه سابقاً، كما يعتقد أنّ جوهر الإنسان هو قوّته العاقلة، ويعتبر أن للعقل جانبين: أحدهما نظره للأعلى وبحثه عن الحقائق، والآخر للأسفل ومن خلاله يدبّر شؤون حياته، فإن أراد العقل أن يحكم بين كلّ القوى، بحيث لا تستطيع أيّ منها أن تتخطّاه، فالسبيل الوحيد أن يضعها في مقابل بعضها.

لقد كان صدر المتألّهين وأمثاله يعتبرون العدالة والحدّ الوسط، هما «المزاج العقلي»، فإذا كان الانسان متوسّطاً من ناحية الملكات، فإنّ حكم العقل سينفذ بشكل بسيط وسهل، وعندها لن يضايق الجسم الروحَ أبداً، والروح بدورها ستكتسب كمالاتها حينئذ.

لكن هل يمكن معرفة النفس والروح دون معونةٍ خارجية؟ يكتب صدر المتألهين: إنّ معرفة الروح من العلوم الصعبة، حيث إنّ علماء كباراً بقوا غافلين عنها، ولم يصلوا إليها على الرغم من قدراتهم الفكرية وأبحاثهم الكثيرة.. وبهذا الكلام فإنّ القدرة على التعرّف على الروح ينبغي أن تُستمد من أنوار المصباح النبوي وأنوار الوحي والرسالة والكتاب: كتاب الله وسنّة الأولياء العظام الذين نهلوا من مقام النبي الأكرم والأئمة السابقين[٢٠]، ويقول حول النفس: إنّ النفس من حيث نفسيتها هي نار معنوية، نار الله الموقدة التي تطّلع على الأفئدة؛ ولذا خلقت من نفخة الصدور، فاذا نُفخ في الصور المستعدّ للاشتعال النفساني، تعلّقت بها شعلة ملكوتية نفسانية، والنفس بعد أن تستكمل وترتقى إلى مقام الروح، تصبح نوراً محضاً، ليس فيها أيّ ظلمة ولا أيّ اشتعال، وتغدو إلى مكان تنزلها إلى مقام الطبيعة «نور موصدة في عمد ممدّدة»[٢١].

ويستدلّ صدر المتألهين على أنّ محل الحكمة هو تلك القوى المجرّدة، عن طريق تزاحم الصور الكثيرة في الجوهر المادي[٢٢]، ومع الالتفات إلى نظريته في النفس وأنّها جسمانية الحدوث روحانية البقاء، يكون أقدر وأصلح استدلالاً من أيّ حكيم، بحيث يمكنه ربط الحكمة العملية بالنفس، وإثبات ظهور النفس عن طريق الملكات العالية بصورة نفس ملكية.. وبصورة نفس شيطانية[٢٣].

لقد أشير في القرآن في آيات عديدة إلى التقلّب والتحول في النفس وجوهرها: ﴿يَا أَيُّهَا الإِنسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَى رَبِّكَ كَدْحاً فَمُلاَقِيهِ﴾ و﴿إِنَّا إِلَى رَبِّنَا لَمُنقَلِبُونَ..﴾، وعليه ينصح صدر المتألهين بشدّة بمجالسة الناصحين، وله حديث مفصّل في هذا المجال[٢٤]؛ ليصل ـ بعد عرض عدّة مقدمات ـ إلى أنّ الأرواح التي تنضج بالفضل والعقل لا تهتمّ بنعم الجنة ولا حتى بالحور وغيرها، وكأنه يردد مع الشاعر حافظ الشيرازي:

«باع أبي (آدم) روضة الرضوان بحبتَي قمح

سأكون ولداً عاقاً إن لم أبعها بالشعير

والأسس السبعة التي وضعها مقدماتٍ للنتيجة المذكورة هي:

١. شيئية الشيء وحقيقته بالصورة لا بالمادة.

٢. تشخّص أيّ شيء بوجوده الخاص، لا بالمشخصات والعوارض الخارجية.

٣. النتيجة الحاصلة من الأساسين السابقين أنّ المُعَاد في المَعَاد هو عين ذلك الموجود المحسوس في عالم الطبيعة.

٤. ما يراه الإنسان في ذلك العالم من أنواع النعم والعذاب ليس بالشيء المنفصل عن جوهر الذات، ولأن صور ذلك العالم أكثر ثباتاً ودواماً وقدرةً من الصور المادية المتجدّدة؛ فإنّ هذه الصور ليست من خارج عالم الروح، ولا ينبغي لأحد أن يسأل عن الجنة والنار: كيف هما؟ وأين؟.. لأنه قد عُلم أن الجنة والنار في عالم الروح وباطن هذا العالم.

٥. عالم الآخرة خالدٌ ونعمُه لا تفنى.

٦. اللذات والنعم تتناسب مع حجم الميول والشهوات؛ وبهذا يتضح أنّ القلب إن لم يتعلّق بذلك العالم، سيبقى محروماً من نعمه الخالدة؛ وعلى هذا الفرض، يمكن القول: إنّ منشأ الخير والشر والجزاء والعقاب والجنّة والنار في عالم الآخرة إنما هو ذات الإنسان، وليس خارجاً عنها؛ لأنها تتبع كلّها من النيات والتأملات والاعتقادات والأخلاق.

٧. مبادئ هذه الأمور لن تنفصل عن الأشياء التي هي من الروح بحسب الوضع؛ لأن مفاد الأساس السادس كان أن جميع الأمور من الجنّة والنار إنما هو آثار الروح نفسها، ولا يمكن أن تكون منفصلةً عنها[٢٥].

«إعلم أنّ بعث المخلوقات يوم البعث يكون على أشكال متنوّعة، وذلك بحسب أعمالهم وملكاتهم... ﴿وَيَوْمَ يُحْشَرُ أَعْدَاءُ اللَّهِ إِلَى النَّارِ﴾[٢٦].

ويقسّم صدر المتألهين مراتب العقل النظري إلى: ١. عقل هيولاني. ٢. عقل بالملكة. ٣. عقل بالفعل. ٤. عقل مستفاد. ويقول حول المرتبة الأخيرة: «تقوم النفس في هذه المرتبة باتصالها بالمبدأ الفعّال لها، وبمشاهدة المعقولات، ويغدو الإنسان عندها تمام العالم وصورته؛ ولذا فإنّ الغاية القصوى من إيجاد عالم «الكون» ومسكوناته هي خلقة الإنسان، وغاية خلقته هي مرتبة العقل المستفاد، أي مشاهدة المعقولات والاتصال بالملأ الأعلى».

وكذلك يقسّم مراتب القوة العملية للإنسان بهذه الطريقة: ١ ـ تهذيب الظاهر عبر اتّباع القوانين الإلهية والشرائع النبوية. ٢ ـ تهذيب الباطن وتطهير القلب من الملكات والأخلاق الرذيلة. ٣ ـ تنوير النفس عن طريق الصور العلمية والصفات المرضية. ٤ ـ فناء النفس عن نفسها وحصر النظر فقط في ملاحظة الربّ الأول وكبريائه، وللكاملين أسفار ومراحل أخرى[٢٧].

وآخر الكلام حول الحكمة العملية ومباني فلسفة الأخلاق عند صدر المتألهين جاء في كتابه «رسالة الأصول الثلاثة»: «أيها العزيز العالم والمتكلّم الراضي عن نفسه، إلى متى؟ إنزع خال الوحشة عن وجه الألفة، وانفض غبار الكدر عن لقاء الوفاء، وكن مع أصحاب الوفا وأهل الصفا في مقام العتاب والجفا، وانزع عنك لباس التلبيس والريا وقباء الحيلة».

لقد صيغت «رسالة الأصول الثلاثة» بشكل نثري جذاب ذي مضمون عال عن الحكمة العملية، قام صدر المتألهين من خلالها ببيان الصفات غير الأخلاقية لأهل الظاهر، وأيضاً ببيان العلم الحقيقي، ورأى أن الحجاب الموهوم للدنيا لا يمكن أن يرتفع عن أعين علماء أهل الظاهر كي تتجلّى لهم الحقيقة، ذاكراً ثلاثة أصول في الحقيقة (كمُهلكات للنفس) عند أرباب البصيرة ورؤساء الشياطين: «الأصل الأول هو الجهل بمعرفة النفس التي هي حقيقة الإنسان» في الواقع إن الحكمة العملية عند صدر المتألهين هي نوع من معرفة الذات والإيمان بالآخرة والمعرفة بالحشر، ونشر الأرواح والأجساد، ومن لم يعرف نفسه فلن يعرف الله، فإذاً من ليس عنده معرفة نفس، فليس عنده نفس ولا وجود لها؛ لأنّ وجود الإنسان هي عين النور والحضور والشعور».

«الأصل الثاني حبّ الجاه والمال والميل للشهوات واللذة وسائر التعلّقات الحيوانية للنفس، والتي تجمع كلّ حبّ الدنيا». «الأصل الثالث هو تسويلات النفس الأمّارة وتدليسات الشيطان المكّار واللعين الذي يصوّر القبح حسناً والحسن قبحاً، ويعدّ المعروف منكراً والمنكر معروفاً، وجلّ عمله ترويج الحديث الباطل، وتزيين العمل غير الصالح، والتلبيس والتمويه بالمكر والحيلة.. »، ثم يتعرّض الكاتب إلى مفاسد الإعراض عن معرفة النفس والعلم بالمعاد.

وفي فصل آخر، يشير إلى مفاسد اتّباع الشهوات الدنيوية: «أيها العابد للصورة الغافل، كلّ ما قد قيل كان من باب النصيحة وسلامة القلب من آفات الغضب والحقد والغيظ والحسد، وكان شفقةً عليك وليس عداوةً أو خصومة لك».

وبهذا يكون قد شرح - بشكل غير مباشر - طريقة النصيحة المشفقة، وعلاج النفس هو أيضاً من المسائل التي يتعرّض لها صدر المتألهين: «إن وجدت بأنّ هذه الآفات الثلاث أو بعضها في باطنك، فاعلم أنك مريض النفس واسْعَ في علاج هذه الأمراض».

ثم يقوم ببيان العلم الصحيح: «وهو العلم الذي يكون هو الهدف الأصلي والكمال الصحيح والموجب للقرب من الحقّ تعالى، والعلم مكاشفة. وفائدة العمل التصفية وتهذيب الظاهر والباطن. وفائدة تهذيب الباطن حضور صور العلوم الحقيقية،

وهذا ما يُستدل من القرآن والحديث وكلمات الأولياء والعرفاء على الوجه الأتمّ»، ثم يذيّل هذه الرسالة بأشعار من نظمه وأشعار لآخرين(٢٨).

* * *

الهوامش

١ ـ محمد جواد مغنية، فلسفة الأخلاق في الإسلام: ٣٠.

٢ ـ محمد مهدي النراقي، جامع السعادات: ٥٥.

٣ ـ المصدر نفسه: ١٢٨.

٤ ـ الملا صدرا، كسر أصنام الجاهلية: ٩٩.

٥ ـ مطهري، فلسفة الأخلاق: ١١٢، انتشارات صدرا، إيران.

٦ ـ مغنية، فلسفة الأخلاق في الإسلام: ٦٢.

٧ ـ مطهري، فلسفة الأخلاق: ٣٦ ـ ٣٧.

٨ ـ نقد نامه همايش أسماء، الكتاب الأول: ٣.

٩ ـ المصدر نفسه، الكتاب الثاني: ٧٧ ـ ٧٨.

١٠ ـ مغنية، فلسفة الأخلاق في الإسلام: ٧٤.

١١ ـ نقدنامه همايش أسماء، الكتاب الثاني: ٧٩.

١٢ ـ محمد جواد مغنية، فلسفة الأخلاق في الإسلام: ١٥.

١٣ ـ المصدر نفسه.

١٤ ـ المصدر نفسه: ٢٠٥.

١٥ ـ محمد مهدى النراقي، جامع السعادات: ٦١ ـ ٦٢؛ وملا صدرا، الأسفار الأربعة ٨: ٥٧.

١٦ ـ مطهري، فلسفة الأخلاق: ٩٤ ـ ٩٥، نشر ١٥ خرداد، ١٣٦٢هـ ش/١٩٨٣م.

١٧ ـ الملا صدرا، كسر أصنام الجاهلية: ٢٠.

١٨ ـ محمد مهدى النراقي، جامع السعادات: ٥٩.

١٩ ـ مطهري، فلسفة الأخلاق: ١٥٤.

٢٠ ـ الملا صدرا، العرشية: ٤٠.

٢١ ـ الملا صدرا، الشواهد الربوبية: ١٩٨.

٢٢ ـ المصدر نفسه: ٢١٤، ٢١٥.

٢٣ ـ المصدر نفسه: ٢٢٢؛ والملا صدرا، الأسفار الأربعة ٨: ٣٤٨، الباب السابع، الفصل الثاني.

٢٤ ـ الشواهد الربوبية: ٢٣٠، ٢٣١.

٢٥ ـ الملا صدرا، العرشية: ٧٨ ـ ٨١.

٢٦ ـ الملا صدرا، المظاهر الإلهية: ٨٨.

٢٧ ـ الشواهد الربوبية: ٢٠٢، ٢٠٨.

٢٨ ـ الملا صدرا، رسالة الأصول الثلاثة: ٤٦، ٩٣.

مدخل إلى القانون الدولي للتنمية

د. محمد شريف(*)

تمهيد

يسعى علم القانون إلى تنظيم علاقات المجتمع الإنساني، وإرساء قواعد له؛ من خلال تحقيق جميع المصالح المتعارضة لأعضاء المجتمعات البشرية؛ ولهذا فعلم القانون يجب ـ وضمن استجابته لأعلى مستوى من متطلّبات أفراد المجتمع الإنساني ـ أن يحدّ من ذلك التعارض بينهم إلى أقل حدٍّ ممكن، وأن لا يعرّض حرّيات الأفراد للخطر الحقيقي.

مع ذلك، ففي بعض الأحيان يكون تأمين حقوق وحريات فئة من المجتمع على حساب حريات وحقوق فئة أخرى، وفي مثل هذه الحالة تسعى كلّ فئة إلى وضع تنظيمات وقواعد تنسجم ومصالحها، والقانون الدولي[1] يعاني بدوره من هذه المشكلة؛ فالاختلاف الطبيعي بين مقاصد الدول النامية وأهدافها وبرامجها من جهة، والدول المتقدمة صناعياً من جهة أخرى، والذي يصل في كثير من الأحيان إلى حدّ التعارض، جعل كلّ مجموعةٍ تسعى لإقرار قواعدها وتثبيت أعرافها الخاصّة بوصفها □قاعدة آمرة□[2]، بما لا يتفق مع المجموعات الأخرى، ويظهر هذا الأمر جلياً في المحافل الدولية على هيئة تكتلات دولية، كلّ واحدٍ منها له مؤسّساته ومنظماته الدولية الخاصة، ليرصد من خلالها نشاطات التكتل الآخر، ويصون مصالحه بشكل أفضل.

فعلى سبيل المثال، للدول المتقدمة صناعياً، اجتماعات منظمة تحت عنوان

(*) أستاذ جامعي ومتخصص في القانون الدولي.

"الدول الصناعية السبع" ، فيما تجتمع الدول النامية ـ بدورها ـ في إطار "حركة عدم الانحياز" ، وهذا الجدال نجده أيضاً في منظمة الأمم المتحدة؛ فالدول النامية التي تشكّل الأكثرية في الجمعية العمومية، تسعى ـ من خلال القرارات التي تصدرها ـ إلى الوقوف بوجه نشاطات الدول المتقدّمة التي تسيطر على مجلس الأمن، ويمكن الإشارة في هذا الصدد إلى القرار رقم (١٨٠٣) الذي أقرّته الجمعية العامة بتاريخ ١٤ كانون الأول/ ديسمبر ١٩٦٢م، والذي أكّدت فيه من جهة، مبدأ السيادة الوطنية على المصادر الطبيعية، فيما اعتبرت التأميم ـ من جهة أخرى ـ أحد مظاهر سيادة الدولة، وكذلك أصدرت الجمعية العامة في اجتماعها الطارئ سنة ١٩٧٤م البيان رقم (٣٢٠١)، ووضعت فيه أساس النظام الاقتصادي الدولي الجديد، لكن الدول المتقدّمة ترى أن مثل هذه القرارات عادية وليس لها ضمانة تنفيذية، فحتى القرار رقم (٢٧٤٩)، الذي أصدرته الجمعية العامة بكامل أعضائها، بتاريخ ١٧ كانون الثاني/يناير ١٩٧٠م، اعتبرته الدول المتقدّمة مجرّد بيان سياسي يفتقد لأدنى حدّ من النتائج القانونية.

القانون الدولي التقليدي والقانون الدولي المعاصر

بما أنّ القانون الدولي وضع على يد المفكّرين الأوروبيين، الذين لم ينظروا إلا إلى مصالح دولهم ومنافعها؛ لذلك فحصول الدول النامية على حقوقها من خلال هذا القانون ـ ذي الخصائص الأوروبية الشديدة ـ ليس من الميسّر بالضرورة؛ فمنذ أوائل الستينات، وبصدور القرار (١٥) ١٥١٤، حول منح البلدان والشعوب المستعمرة الاستقلال، دخل القانون الدولي في مرحلة جديدة وحاسمة؛ حيث سعت الدول التي حصلت على استقلالها، إلى تغيير خصائص القانون الدولي التقليدي وإخراجه من كونه نادياً تحتكره الدول الأوروبية، وتبديله إلى هيئة عالمية ودولية حقيقية، لكنّه لم يكن من السهل الوصول إلى ذلك الهدف؛ لأن تاريخ وضع القواعد التي تحكم القانون الدولي كان من صلب التاريخ الأوروبي ووليد تفاعلاته.

والحقيقة، إن انتشار القانون الدولي واتساعه إلى سائر بلاد العالم كان مقارناً لاتساع سلطة الدول الاستعمارية، وبهذا؛ تمّ فرض ذلك القانون على سائر الدول.

لقد تجاهل علماء القانون الأوروبيون القدامى وجود حضارات غير أوروبية قديمة، مثل الحضارة الإيرانية والصينية والهندية، واعتبروا أنفسهم مؤسّسي الحضارة العالمية؛ لذلك خوّلوا أنفسهم صلاحية علمية لوضع قواعد القانون الدولي وإجرائها، ولأن القانون يجب أن يكون وليد نظام يحتاجه المجتمع، فقد أصبح تنفيذ هذه القواعد على الساحة العالمية ـ مع دخول ذلك الكمّ الكبير من الدول المستقلّة حديثاً ـ أمراً صعباً غير ميسور، وبتعبير آخر: أصبحت القواعد التقليدية للقانون الدولي الذي وضعه علماء القانون الأوروبيون عاجزةً عن الاستجابة للمتطلّبات المستجدّة بسبب صحوة الدول المستقلّة حديثاً، وصار من الضروري تحوّلها باتجاه تأمين المتطلّبات الجديدة للمجتمع الدولي؛ فالقواعد التي دخلت القانون الدولي بعد ذلك كانت بتأثير نسبي من دول العالم الثالث الغنية أو المستجيبة للتطوّرات الدولية.

وبأخذ العوامل السابقة بنظر الاعتبار، يتضح أنّ القانون الدولي التقليدي كان تجلّياً للقانون الأوروبي، فيما كان القانون الدولي المعاصر انعكاساً للقانون العالمي، الذي استجاب لبعض مطالب الدول النامية.

والنتيجة التي نستخلصها مما سبق، أنّ الجمعية العامة للأمم المتحدة تنسجم أكثر مع القانون الدولي المعاصر؛ فالقرارات الصادرة عن هذه الجمعية تعبّر عن آمال العالم الثالث، ونراها ـ في أكثر الحالات ـ تنفي العرف التقليدي الثابت، وتنبذ القوانين الناشئة عنه. من جهة أخرى، نجد أن القرارات السياسية لعلماء القانون في الدول الغربية الدائمة العضوية في مجلس الأمن ـ الصادرة عن الجمعية العامة ـ تفتقد الاستقرار، كما تفتقد العناصر اللازمة لعرف دولي.

القانون الدولي المعاصر والقانون الدولي للتنمية

حصول الدول ـ التي كانت لعشرات السنين تعاني من نير الاستعمار ـ على استقلالها، جعلها تفكّر بأنّ نهاية السيطرة السياسية، ستؤدي بها إلى التطوّر الاقتصادي، ومع انتهاء عقد الستّينات، وصلت دول العالم الثالث إلى هذه النتيجة، وهي أنّ الاستقلال السياسي لم يقضِ على الفارق الاقتصادي بينها وبين الدول الصناعية الاستعمارية. وبتعبير آخر: رغم الاستقلال السياسي لم تستطع الدول النامية

رفع الفوارق الاقتصادية بينها وبين الدول الصناعية الاستعمارية، بل إنّ الاستقلال السياسي لهذه البلدان جعلها - تدريجياً - تواجه مشكلة التخلّف وعدم التنمية بشكل أكبر.

وبهذا ظهرت الفكرة التالية: لا يمكن للاستقلال السياسي أن يحقّق التنمية الاقتصادية، دون تغيير في نظام القانون الدولي المتبقي من فترة الاستعمار؛ إذ يقوم على عدم التعاون ولا التكافؤ، بل على الهيمنة، فيما القانون الدولي المعاصر، لا يرى إمكانيةً للتنافس بين دول مستقلّة حديثاً ومثقلة بمخلّفات فترة الاستعمار مع الدول المتقدمة صناعياً، إلاّ بإعطاء بعض الامتيازات لتلك الدول المستقلّة حديثاً؛ ولهذا السبب جعل القانون الدولي المعاصر، التغييرَ في نظام قانون التجارة الدولية، في مقدّمة أعماله، وبهذا الشكل ظهر القانون الدولي للتنمية بغية تقنين كيفية كسب العالم الثالث تلك الامتيازات.

من جانب آخر، يشكّك القول بإعطاء امتياز لدول العالم الثالث في التجارة الدولية من قبل الدول الصناعية المتطورة، في فكرة تساويهم قانونياً؛ لأن التساوي القانوني يتنافى مع إعطاء دولة معينة امتيازاً في علاقاتها التجارية مع دولة أخرى. والحقيقة، إن القانون الدولي للتنمية يحاول إيجاد مساواة اقتصادية في ظلّ عدم مساواة قانونية، من خلال سدّ الفوارق الاقتصادية بين دول العالم الثالث والدول المتطوّرة صناعياً، ويرى هذا القانون أنّ مشاكل العالم الثالث الحاليّة ما هي سوى مخلّفات للاستعمار الذي تعرّضت له هذه البلدان، وهذا ما يبرّر إعطاء العالم الثالث امتيازاً في التجارة الدولية.

سلاح النفط

بعد اشتداد الصراع العربي - (الاسرائيلي)، والدعم اللامحدود الذي قدّمته الدول الصناعية الغربية للكيان الصهيوني، قرّرت الدول العربية النفطية وقف تصدير النفط للدول المساندة للكيان الصهيوني، وشاهدت الدول الغربية الضرر الذي لحقها من ذلك، وبذلك أدركت دول العالم الثالث قدرتها على مواجهة المستعمرين السابقين.

هذا الحادث المهم أدى لأن يستعيد العالم الثالث قدراته، وأن يطالب - من موقع

أقوى ـ بحصّته في الاقتصاد الدولي، كما جعله يفهم أنّ سلاح الحصار والحظر الاقتصادي، الذي كانت الدول المتقدّمة صناعياً تستخدمه بسهولة ضدّ الدول الأخرى، يمكن أن تستخدمه دول العالم الثالث أيضاً ضدّ الدول المستكبرة، لكنّ النجاح فيه مشروط ـ قبل كلّ شيء ـ بالاتحاد والتعاون فيما بينها، فهذا التعاون موجود بين الدول المتقدّمة، لذلك نرى أنّ سلاح الحظر الاقتصادي الذي بيدهم فاعلٌ ومؤثر جداً، يستخدمونه ضدّ دول العالم الثالث متى شاؤوا ولأي سبب يرونه، فهل تتخلّص دول العالم الثالث من تشتتها وفرقتها؛ لكي تستخدم السلاح ذاته ضدّ القوى المهيمنة؟

أهداف القانون الدولي للتنمية

من مجمل ما قلناه، يمكن استنتاج ما يلي: إنّ القانون الدولي للتنمية، يحاول بيان قواعد ترعى جهود الدول المتقدّمة في تنمية وتطوّير الدول النامية والمتخلّفة، بوصف ذلك مسؤوليةً قانونية يجب أن تقوم بها، ومفهوم هذه المسؤولية في الحقيقة يتمثل في تسديد الدول المتقدّمة لما نهبته واستثمرته من ثروات في فترة سيطرتها الاستعمارية على المناطق التي عانت من الاستعمار القديم. وبعبارة أخرى: تمثل ظاهرة عدم التنمية نتيجةً طبيعية وسيئة لظاهرة الاستعمار؛ إذاً فعدم التنمية في المستعمرات السابقة هو من آثار وتبعات السيطرة الاستعمارية، فقد أدّى ذلك الاستعمار إلى تطوّر الدول والامبراطوريات الاستعمارية ونموّها من جهة، فيما تسبّب في تخلّف اقتصاد المناطق المُستعمَرة وانهيارها من جهة أخرى.

وقد دلّ القانون الدولي للتنمية ـ بكشفه لواقع التخلّف ـ على حقائق مُرّة كانت خافيةً في هذا المجال، وقدّم أساليب مؤثرة لرفع مستوى التنمية في الدول المتخلّفة، حتى يتهيأ بذلك إطار قانوني لتحقيق التعاون الدولي بشكل حقيقي ودائم؛ لأن الفارق الكبير بين مستويات معيشة ورفاه أعضاء المجتمع الدولي، يحول دون ذلك.

والمحاور الأساسية لتحقيق هذا الهدف، هي:

١ ـ السيطرة الحقيقية على مصادر الثروة الطبيعية لدول العالم الثالث، واستخدام عائداتها في سبيل تنمية اقتصادها وتطويره وطنياً.

٢ ـ عدم امتناع الدول المتقدّمة من نقل تكنولوجيتها المتطوّرة إلى الدول النامية، وإيقاف هجرة الأدمغة من الدول النامية إليها.

٣ ـ يجب أن لا تؤدي إجراءات الدول النامية لإحكام سيادتها العملية على مصادر ثرواتها الوطنية، إلى قطع عملية نقل التكنولوجيا من الدول المتقدّمة صناعياً.

٤ ـ يجب أن لا يؤدي نقل التكنولوجيا من الدول الصناعية إلى الدول النامية، إلى تدخل الأولى في شؤون الثانية، أي مقايضة التكنولوجيا بالامتيازات السياسية.

٥ ـ يصبّ عدم المساواة القانونية في التجارة الدولية في مصلحة الدول النامية، وذلك بهدف الوصول إلى المساواة الاقتصادية.

في هذه الحالة، يغدو القانون وسيلةً لإيجاد مساواة اقتصادية، فيما نجد أنّ من مصاديق عدم التساوي القانوني هذا، إجراء نظام ميزان التفاضل الجمركي، واختيار سياسات وبرامج تنسجم ومتطلّبات العالم الثالث من قبل المؤسّسات المالية والاقتصادية الدولية، مثل البنك الدولي، وصندوق النقد الدولي، ومنظمة غات، أو تخصيص حصّة أكبر من عوائد ميراث البشرية المشترك (المعادن الواقعة في أعماق المياه الحرّة والخارجة عن سيادة أيّة دولة) للعالم الثالث.

مباحث القانون الدولي للتنمية

المباحث التي تدرس في علم القانون الدولي للتنمية، هي:

١ ـ ظهور وانحطاط الامبراطوريات الاستعمارية، وتبعات سيطرتها الطويلة على البنية الاجتماعية والاقتصادية للعالم الثالث.

٢ ـ تأثيرات ظاهرة عدم التنمية في الاقتصاد العالمي.

٣ ـ القانون الذي يأخذ بنظر الاعتبار سيادة العالم الثالث على المصادر الطبيعية الموجودة في أراضيه.

٤ ـ تأميم ومصادرة الأموال ورؤوس الأموال الأجنبية في العالم الثالث.

٥ ـ حصّة العالم الثالث من المصادر الواقعة خارج ميدان السيادة الوطنية للدول، وفي أعماق المحيطات.

٦ ـ النظام الاقتصادي الدولي الجديد في قبال النظام العالمي الجديد.

٧ـ القانون الدولي للتنمية في قبال حقوق الإنسان.

٨ـ القانون الدولي للتنمية في قبال القانون الدولي الاقتصادي.

٩ـ تنظيم القواعد التي تحكم التجارة الدولية.

في الختام، نشير إلى أنّ العالم الثالث، ومن خلال طرح آرائه في إطار القانون الدولي للتنمية، لا يسعى إلى إلغاء أو إنكار القانون الدولي، وإنما يريد تغيير بُنية القانون الدولي التقليدي، الذي لا يهتمّ بالتنمية الاقتصادية في العالم الثالث، من أجل تثبيت قانون دولي حقيقي، يعترف بمكانة العالم الثالث على الساحة الدولية، وبدون أدنى شك، لو استطاع العالم الثالث إكمال الخطوات التي بدأها قادة عدم الانحياز في مؤتمر باندونغ، وتحقّق التعاون بين دوله، عند ذاك هناك أمل كبير بأن تصبح مقرّرات القانون الدولي للتنمية، عرفاً دولياً، ويصل العالم الثالث إلى التنمية الاقتصادية والاستقلال الحقيقي.

* * *

الهوامش

١ ــ نقصد بالقانون الدولي في هذا المقال، القانونَ الدوليّ العام، الذي يبحث في تنظيم علاقة السيادات المستقلة، والمفصول عن قانون الدول الخاصّ.

٢ ــ القاعدة الآمرة (Jse Cogense) في القانون الدولي، هي القاعدة التي يؤدّي التخلّف عنها في معاهدة دولية إلى بطلان تلك المعاهدة.

وحدة الوجود في مدرستي الفلسفة والعرفان

د. يحيى كبير(*)

تقدمة

مع ظهور الخيط الأول من فجر الفكر الإنساني في اليونان القديمة والهند ومصر، كان السؤال العقلاني والعرفاني الأهم الذي يشغل الفلاسفة والمدارس الفكرية على مرّ العصور هو: هل الوجود واحد أم متكثر؟ وقد شكّل هاجساً رئيسياً للمفكّرين والفلاسفة بوصفه أهمّ إشكالية فلسفية على الإطلاق.

وكما هو واضح، فإنّ المقصود بالوحدة هو الاتحاد والجمع، أمّا الكثرة فهي التعدّد والتفرق، والمراد من مصطلح وحدة الوجود هو اتحاد عالم الوجود وواحديّته، بمعنى أنّ هذه المدرسة ترى في الطبيعة القاسم المشترك لجميع المخلوقات، وأنّ الوجود يسري في كل زاوية ومكان، وفي كلّ البشر والأشياء، ويقف هذا المصطلح في مقابل كثرة الوجود التي يقصد بها أنّ العالم كثرةٌ محضة لا يجمع خلائقه قاسم مشترك.

وما فتئ الفلاسفة والعرفاء في العالم الإسلامي يولون مبحث وحدة الوجود أهميةً خاصة، حتى تبلورت في هذا المجال أربع مدارس فكرية هي: المدرسة المشائية، والمدرسة الإشراقية، والمدرسة العرفانية، والمدرسة الذوقية، وسنتحدّث فيما يلي عن كل مدرسة بصورة مستقلّة.

(*) أستاذ مساعد في قسم الفلسفة، جامعة طهران.

الفلسفة المشائية ومقولة كثرة الوجود

ترتكز الفلسفة المشائية على العقل والاستدلال المحض، بحيث إنّ الفيلسوف المشائي لا يرتضي أيّ قضية غير مبرهنة؛ من هنا تقود العقلانية والاستدلال المنطقي المستندين إلى الواقع الخارجي الملموس، الفيلسوفَ المشائي إلى الاستنتاج بأنّ التكثر وتعدّد الموجودات في الكون حقيقة ساطعة لا تقبل النقاش. ولكي يستكمل البحثُ حلقته، لا مناص من وقفة مع الأفكار الفلسفية لأرسطو باعتباره أوّل من طرح فكرة تباين الوجود والماهية في المسائل العامة؛ حيث كان الفلاسفة اليونانيون قبل ذلك يعتقدون بوحدة الأشياء، قائلين بأنّ الاختلاف القائم بين الموجودات هو في تقدّمها وتأخرها عن علّة العلل أو العلة الأولى، وما الوجود الحقيقي إلا العلّة الأولى، وأنّ سائر الموجودات تحتاج في وجودها إلى تلك العلة.

وفي السياق نفسه، يقول الفيلسوف الشهير أبو ريحان البيروني في كتابه «تحقيق ما للهند» أنّ فلاسفة اليونان القدماء اعتقدوا بوحدة موجودات العالم، وأن العلّة الأولى تجلّت فيها بأشكال وصور مختلفة، فأدّت إلى اختلافها[1].

كان الاعتقاد السائد في الفلسفة الأرسطية أنّ موجودات العالم ذرات مستقلّة لا يجمعها قاسم مشترك، وذلك بخلاف الفلسفة الأفلاطونية. وبالنسبة للفلاسفة المسلمين، فإنّ أول من عالج موضوع الوحدة والكثرة بصورة منظمة ومنهجية هو المعلّم الثاني أبو نصر الفارابي، حيث يقول في فصوص الحكم: لكل شيء ماهية تمتاز عن الوجود، الماهية ليست عين الوجود، والوجود ليس مقدّمةً للماهية، ولو كان غير هذا للزم أن يقترن تصوّر الماهية بتصوّر الوجود. بتعبير أوضح: لو لم تكن الماهية ممتازة عن الوجود، للزم في تصوّر أيّ ماهية التصديق بوجودها، من هنا تمايزت الموجودات عن بعضها[2].

لقد طرح الفارابي مجملاً قاعدة: بسيط الحقيقة ووحدة الوجود، حيث يقول: «ينال الكل من ذاته وهو الكل في وحدته»، وقد قام السبزواري في أسرار الحكم[3] بنقلها وتحليلها عن كتاب فصوص الحكم للفارابي[4]، وجاء ابن سينا ليقتفي خطى الفارابي من خلال طرحه بحث كثرة الموجودات، معتبراً إيّاها متباينةً وأنّ كثرتها أمر ذاتي[5].

إنّ مقولة الكثرة (كثرة الوجود) التي رفع لواءها المشّاؤون المتقدمون «العالم كثرة محضة لا تجمعها وحدة أو وجه مشترك»، قد تمّ تعديلها - إلى حدّ ما - على يد المشّائين المتأخرين من أمثال نصير الدين الطوسي، بمعنى أنّه منذ المراحل الجنينية لتشكّل الفلسفة الإشراقية السينوية (ابن سينا)، وخاصة بعد ظهور شهاب الدين السهروردي، بدأت الأفكار الإشراقية تأخذ طريقها إلى الفلسفة المشائية المتأخرة؛ فانعكس ذلك عبر طرح فلاسفة المشّاء فكرة أن للوجود مراتب، يتربّع على قمّتها الواجب بالذات، ليستظلّ بظلّه - في مراتب أدنى - الواجبُ بالغير[٦].

المدرسة الإشراقية بين نظرية النور وقاعدة «بسيط الحقيقة كل الأشياء»

أفلاطون مؤسّس مدرسة الإشراق، وهي القائلة بالكشف والشهود، وتقابلها في الطرف الآخر المدرسة المشائية ومؤسّسها أرسطو، تؤمن هذه المدرسة بفكرة أنّ المعرفة الصحيحة والسليمة هي المعرفة الشهودية والعلم الحضوري، وليس العقل النظري أو الاستدلال المنطقي المحض.

كانت الفلسفة الأفلاطونية المحدثة، وهي مذهب فلاسفة الاسكندرية، تتبنّى مبدأ وحدة الوجود، ويمكن اختزال جوهر هذه المدرسة الفلسفية في القاعدة الشهيرة «بسيط الحقيقة كلّ الأشياء»، التي تعني أنّ الوجود المطلق له، وما سواه مظاهر ليس إلاّ. وتُنسب المدرسة الإشراقية إلى شهاب الدين السهروردي، الذي أخذ فكرة وحدة الوجود عن مدرسة فارس الفلسفية القديمة والحكماء الفهلويين. ويقول السهروردي عن الوجود بأنّه كالنور، حقيقة ذو مراتب، في عين وحدته كثير، وفي عين كثرته واحد. كما يقول: «لا يجوز أن يحصل من نور الأنوار نورٌ غير نورٍ.. فيكون اقتضاء النور غير اقتضاء الظلمة.. أيضاً النور من حيث هو نور إن اقتضى فلا يقتضي غير النور.. فإذاً التمييز بين نور الأنوار وبين النور الأول ليس إلا بالكمال والنقص..»[٧].

والمعنى، أنّ نور الأنوار لا يصدر عنه نور ولا غير نور؛ لجهة أنّ اقتضاء النور هو غير اقتضاء الظلمة، إذاً فالتمييز والتمايز بين نور الأنوار والصادر لا يكون إلا

بالكمال والنقص في تعيين النورية.

وقد تلقّف صدر الدين الشيرازي هذا القول في باب النور عن طريق أستاذه الميرداماد وطبّقه بمهارة خاصة على الوجود، وجعله من خصائص فلسفته، بعد تطويره للبحث وإغنائه، بيد أنّ السبزواري يرى أنّ أول من أطلق مبحث وحدة الوجود هو الفيلسوف الفارابي، وتقولب في عصر السهروردي، ونضج مع آراء صدر الدين الشيرازي(٨).

يقول شيخ الإشراق: «النور كلّه ـ سواء كان جوهراً أو عرضاً ـ في نفسه لا يختلف حقيقةً إلا بالكمال والفضل»(٩)، وهي نفسها قاعدة التشكيك في مراتب نور الوجود، أو ما يقول به شيخ الإشراق: «فأول ما يحصل منه نور مجرد واحد»، وتمثّل في جوهرها قاعدة «الواحد لا يصدر منه إلا الواحد»، التي ارتضاها صدر الدين الشيرازي. يقول الشيرازي في خاتمة الفصل السابع من المسلك الأول من الأسفار الأربعة بأنّه كان يقول بوحدة الوجود والموجود، وكان يشكّك بالوجود كتشكيك السهروردي بالنور، بمعنى أدق: إنّ جميع الأفراد والموجودات أو الأنوار جميعها وبشكل غير متساوي، مصداقٌ لحقيقة واحدة.

وعلى الرغم من إيمان صدر الدين الشيرازي بوحدة الوجود، إلاّ أنّه كان يقول بنوعين من التكثر للوجود: كثرة طولية وثانية عرضية، أما الطولية فهي التسلسل المراتبي لدرجات العلّية والمعلولية والترتيب بين مراتب الذات والأسماء والصفات والعقول والنفوس و.. والتي تقع على امتداد طولي للسلسلة. وأما الكثرة العرضية، فهي الاختلاف بين أفراد كل مرتبة من المراتب، والذي يطرأ نتيجة إضافة الوجود إلى الماهية مثل الكثرة والاختلاف بين الأجسام المختلفة، بتوضيح أكثر: إنّ وحدة الوجود في المدرسة الصدرائية تعني أنّه وبغض النظر عن خصوصية مراتب الوجود، فإنّ حقيقة الوجود لا تتنافى مع الحقائق المتعدّدة المختلفة الموجودة، إذاً، يترادف معنى وحدة الوجود ووحدانيّته ـ وفق هذا المفهوم ـ مع التشخّص، أي أنّ حقيقة الوجود واحدة، لكنّ هذه الوحدة ليست من قبيل الوحدة العددية، بل وحدة حقّة حقيقية، وهي التي تستند إليها القاعدة الفلسفية الشهيرة «بسيط الحقيقة كلّ الأشياء» والتي تطرّق إليها

صدر الدين الشيرازي في الباب الثامن من كتاب المشاعر.

المدرسة العرفانية «وحدة الوجود العرفانية»

بإزاء الفلاسفة المشائين القائلين بكثرة الوجود والموجودات، وقف العرفاء المؤمنون بوحدة الوجود والموجودات، يقولون: إنّ الوجود أمرٌ واحد وشخصي، ومن هنا يصبح تقسيم الوجود إلى تام وناقص أو واجب وممكن، أمرٌ لا معنى له؛ لأنّه لا شيء غير الوجود؛ ولذلك فجميع الموجودات وظواهر عالم الوجود هي تجلّيات وانعكاسات لذلك الوجود الواحد، بمعنى آخر: كل ما في الكون وحدة محضة، ولا توجد أي علاقة ثنائية بين الموجودات وظواهر العالم.

وتنسب هذه النظرية العرفانية إلى ابن عربي[١٠]، وهو القائل في فصوصه أنّ وجود الحقّ هو وجود مطلق، وقد أخذ القونوي هذه الفكرة في مفتاح الغيب وطوّرها بقوله: إنّما الوجود هو لله وأسمائه وصفاته وكمالاته، وأنّ عالم الخلق أمرٌ اعتباري لا غير.

عرض فلسفي وعرفاني لوحدة الوجود عند المتصوفة

يصف السبزواري في أسرار الحكم هذه المدرسة بقوله: «الطريق الثاني في التوحيد هي طريقة معظم العرفاء القائلين بوحدة الوجود.. وكذلك وحدة الموجودات، والذين لا يرون للوجود مراتب، ويؤكّدون على أن لا وجود في الواقع إلا وجود الله، وما الكثرة إلا وهم وخيال»[١١].

ويقول العلامة الشعراني في تعليقته، في إشارة لهذا القول: مراد المؤلف هو طريقة المتوسّطين من المتصوفة، وإلاّ فالعرفاء الأجلاء يقولون بمراتب الوجود وبالكثرة في الوحدة[١٢].

ينظر العرفاء إلى حقيقة الوجود على أنّها واحدة متفرّدة، وجوهر هذه الحقيقة حصرٌ في الله، بينما جميع الممكنات والخلائق تجلّيات وظهورات لذلك الجوهر الواحد ولتلك الحقيقة المتفرّدة. وهذه الشمولية هي موضع اتفاق مشاهير العرفاء من امثال ابن عربي، إلى درجة تصير معها عبادة الأصنام وباقي الأجسام في المحصّلة النهائية مظهراً ورمزاً لعبادة الحقّ، ذلك أنّه لمّا كانت ظواهر العالم مجالي ومرايا

للحقّ تعالى، فالصنم أيضاً ـ شأنه شأن المظاهر كافّة ـ لا يملك حقيقةً لذاته، بل هو مظهرٌ من مظاهر الوجود، وفي هذا المعنى ينشد العارف محمود الشبستري أبياتاً شعرية رائعة راجعها إن شئت(١٣). وهذا بالذات ما جعل المتصوّفة في مرمى سهام القدح والطعن من قبل أهل الشريعة.

يذكر المرحوم الآملي صاحب التعليقات على منظومة السبزواري ما يلي: وحدة الوجود والموجودات هو مذهب المتصوّفة، وهم في هذا على طائفتين: طائفة تقول بوجود حقيقة واحدة فقط في عالم خارج الذهن مطابقة لمفهوم الوجود، وأنّ سائر المراتب وهمٌ وخيال. وطائفة أخرى في الصوفية ترى أنّ للحقيقة وجوداً مجرّداً ومستقلاً عن المجالي والصور المتعدّدة للظواهر، ولكنّ الوجود ـ بوصفه حقيقةً جامعة ـ واجبٌ، سواء أكان في مرتبة التجرّد عن المجالي أو في غيرها، وهذه المرتبة في جميع الموجودات هي ذلك الوجود الواحد(١٤).

أـ نماذج من أقوال العرفاء في (وحدة الوجود)

١. الشيخ داوود بن محمود القيصري:

في مقدّمته على فصوص الحكم لابن عربي يقول: الوجود في حدّ ذاته، هو غير الوجود الخارجي أو الذهني، أي أنّه أوسع منهما؛ لأنّ كل منهما (الوجود الذهني والخارجي) من تجلّيات أصل حقيقة الوجود، وأصل الحقيقة غير مقيّد بقيد، وهو عارٍ حتى من قيد الإطلاق. إنّ حقيقة الوجود غير متّصفة بالوحدة الزائدة عن الذات، بل هي وحدة مطلقة، ومن باب أولى ألا تتّصف حقيقة كهذه بالكثرة. إنّ الاتّصاف بالإطلاق والتقييد والكلية والجزئية والعمومية والخصوصية والوحدة والكثرة من مقتضيات حقيقة الوجود، بلحاظ الظهور المتعدّد في مراتب الألوان والأعيان؛ ولذلك، فإنّ الحقيقة تبقى في مقام محضيّتها(١٥).

٢. جلال الدين الرومي:

مال الرومي أحياناً إلى وحدة الوجود والموجودات، أي ليس وحدة الوجود فقط بل وحدة الموجودات أيضاً، كما يعبّر عن ذلك مراراً في رائعته الخالدة «ديوان المثنوي»(١٦).

٣. عبد الرحمن جامي:

له تصانيف منظومة ومنثورة باللغتين: العربية والفارسية في شرح وتفصيل نظرية وحدة الوجود، معتمداً آراء ابن عربي، ومن جملة تصانيفه رسالة الإيمان، التي يؤكّد في مستهلّها على هذه النظرية طبقاً لرؤية ابن عربي، وكذلك له اللوائح، وهي من أروع ما صُنّف باللغة الفارسية، وهو في شرح وحدة الوجود؛ حيث يقول في اللائحة السادسة: «درجات الموجودات مجالي جماله ومراتب الكائنات مرائي كماله»، وقريب من هذا المعنى له قصيدة غزلية[١٧].

ب ـ استهلاك تعدد الشؤون في أحدية الذات

وهو مبدأ تقول به المتصوّفة، ومعناه أنّ للأشياء ثلاثة مواطن أو مناشئ:

١ ـ موطن الذات، حيث تندرج جميع شؤون الذات في الذات المحضة وهي الوجود البحت البسيط. ويعبّر عن هذا الموطن بمرتبة الأحدية ومقام غيب الهوية أو غيب الغيوب، وهو بعيد عن كل تقيّد أو تعيّن، وهذا الموطن هو مرتبة نفي الصفات عن الذات، فلا سبيل للعقل أو الكشف والشهود إلى هذه الحضرة القدسية، وهذا الموطن هو الذات بشرط لا والاستهلاك التام.

٢ ـ موطن العلم، حيث الشؤون والتعيّنات في مرتبة الواحدية متمايزة عن بعضها على نحوٍ من التفاضل العلمي، وهذا المقام هو التجلّي الأول، وهو مرتبة الأسماء والصفات التي تتجلّى بفيوضات الحضرة القدسية للذات.

٣ ـ موطن العين، وهو مقام التعيّن والتشخّص الخارجي، وفي هذا الموطن يقوم الحقّ ـ عبر التجلّي الثانوي الذي يطلق عليه: الفيض المقدّس ـ بإيجاب سريان نور الوجود في مجالي ومظاهر عالم الإمكان؛ ولهذا، يقول المتصوفة عن الحق بأنّه الفاعل بالتجلّي، ومظاهر هذا التجلّي ـ بما فيها عالم المجرّدات وعالم المثال والعالم المادي ـ جميعها أطوار مختلفة مستهلكة في ذات مَلِك الوجود في مقام الأحديّة.

ج ـ التمثيلات العرفانية لاستيعاب فكرة وحدة الوجود

١ ـ أقرب هذه التمثيلات أنّ الوجود كالبحر أو المحيط، واحد ومتّصل،

والموجودات متعدّدة ومتنوعة، وهذا البحر يسكن متى سكنت أمواجه وهدأت، ولا فرق بين البحر عند هياجه أو وقت سكونه، فالبحر هو البحر، له حقيقة واحدة هائجاً كان أم ساكناً، والبحر هو الموج، والموج نفسه البحر، والأمواج هي أطوار البحر وأشكاله وصوره وشؤونه وحركاته، ليس لها حقيقة مستقلّة بمعزل عن البحر، لكنّ الرائي ـ غير الفطن ـ للظواهر، قد تخدعه حركة الأمواج فيغفل عن حقيقة البحر، وهذا ما دعا مؤيّد الدين الجندي ـ أحد شرّاح فصوص الحكم لابن عربي ـ إلى توظيف هذا التمثيل بما معناه أنّ البحر كان منذ الأزل وسيبقى هو البحر لن يتغيّر، أمّا الموجودات الحادثة وهي صنائع الخلق وظواهره، فهي الأمواج والأنهار التي يظهر البحر في صورتها، إذاً، فحاذر أيّها اللبيب أن تخدعك الأشكال والصور المختلفة للبحر، وتحجب عنك هذه الأستارُ والحجب المتكثرة والمتنوعة التي تظهر لك حقيقةَ البحر ووحدته(١٨).

٢. تمثيل آخر لوحدة الوجود، ما قالوه من أنّ الوجود كالنور، والممكنات زجاج ملوّن، فالنور يشعّ على الزجاج فينعكس عن ألوان مختلفة بالرغم من الحقيقة الواحدة للنور، فالرائي يرى النور بألوان متعدّدة ومختلفة؛ لأنّه ينفذ من زجاج مختلف الألوان.

٣. تمثيلهم الوجود في صورة شخص واحد وتمثيل الممكنات بصورة ذلك الشخص في مرايا متعدّدة، وفي هذه الحالة أيضاً تكون النتيجة صوراً متفاوتة في مرايا متعدّدة، لكنّ هوية الشخص المنعكس في المرايا واحدة.

لقد أورد الملا هادي السبزواري هذا المثال في تحشيته على الأسفار الأربعة للملا صدر الدين الشيرازي، في الجزء السادس عند بحث وحدة الوجود، وكذلك شاعر شيراز حافظ الذي كان دائماً يتمثّل المثال نفسه في ديوانه، وهو المرآة والصورة المنعكسة للتعبير عن وحدة الوجود.

٤ـ تمثيلهم الوجود بشهيق الإنسان، والممكنات بالزفير الخارج من الفم، ومن هنا اصطلح العرفاء على تسمية حقّ المخلوق بالنفس الرحماني، وتبعاً لذلك، فتمثيل العلاقة بين الماهيات والممكنات من جهة وبين النفس الرحماني من جهة أخرى، هو كالكلمات والحروف بالنسبة للنفس الإنساني، فكما أنّ الزفير الخارج من فم

الإنسان غير متعيّن في صورة حروف، وأنّ التنفس الطبيعي يقع خارج دائرة الألفاظ والكلمات، فإنّ الوجود في مقام الذات أيضاً، ليس له أي تقيّد أو تعيّن؛ إذ إنّه يتجلّى في مرحلة التقيّد فقط في صورة كلمات تامّة وعقول قادسة (محكمات) وكلمات غير تامة (متشابهات)(١٩).

مقولة سريان الوجود بين الفلاسفة والعرفاء

يتّفق جميع الفلاسفة والعرفاء تقريباً على مقولة سريان الوجود في عالم الوجود في صورته العامة، وهذا ما حمل المتأخرين من الفلاسفة على الجمع بين أقوال هذين الفريقين؛ لذلك حازت نظرية التشكيك بشكل عام على قبول عام.

إنّ مقولة التشكيك في الوجود، وهي مذهب الفهلويين، مقتبسةٌ عن قولٍ للسهروردي مؤسّس الفلسفة الإشراقية، وقد استفاض صدر الدين الشيرازي في شرحها حتى جعلها إحدى أهم أركان فلسفته، حيث أطلق عليها نظرية الوجود التشكيكي، وقد ذهب القائلون بالتشكيك مذاهب ثلاثة هي:

أولاً: سريان التشكيك في مراتب الوجود، وهو ما يقول به صراحةً السهروردي وصدر الدين الشيرازي وأتباعه.

ثانياً: سريان التشكيك في مظاهر الوجود، وهو قول المحققين من العرفاء مثل ابن عربي ومدرسته، كما يقول عبد الكريم الجيلي صاحب كتاب «الإنسان الكامل»، في قصيدته العينية.

ثالثاً: القول بأنّ المراتب والمظاهر عين بعضهما، وليس بين التشكيك في المرتبة والمظهر اختلاف، وأنّ الترتيب والترتّب هما عين الظهور، والتشكيك في المراتب عين التشكيك في المظاهر. يقول المرحوم السيد صالح الخلخالي وهو من تلامذة المرحوم جلوة: «إنّ مآل مذهب العرفاء قاطبة يعود إلى مسلك صدر الدين الشيرازي.. وبعد شيوع بحوث.. صدر الدين الشيرازي.. لم يبق اختلاف بين هذين الفريقين (القائلون بالتشكيك في المراتب والتشكيك في المظاهر)..».

ويتبنّى معظم أساتذة الفلسفة المتأخرين القول الأول، وهو سريان التشكيك في مراتب الوجود؛ استناداً إلى القول الصراح لصدر الدين الشيرازي والسبزواري كما ورد

في مؤلفاتهما، وقليل منهم من اعتمد القول الثاني، وهو سريان التشكيك في مظاهر الوجود، وأقلّ منهما من قال بالثالث.

الاتجاه الأول ـ التشكيك في مراتب الوجود

يقول الشيخ محمد تقي الآملي في تعليقاته على منظومة السبزواري: فالوجود حقيقته ذات مراتب متفاوتة بالشدّة والضعف ونحوهما، وهذا التفاوت لا ينافي في الواحد، لأنّ ما به التفاوت عين ما به الاتّفاق.. وسمّى هذه الكثرة كثرةً نورانية، وكثرة الماهيات كثرة ظلمانية؛ فالوجودات الخاصة الإمكانية حقائق ولكنها أضواء لشمس الحقيقة[٢٠].

ويقول الدكتور مهدي الحائري اليزدي: جوابه هو التشكيك في الوجود، ولكن تشكيك الخاصّة في الوجود، وهو تشكيك الفلاسفة الفرس قبل الإسلام.

ويقول السهروردي: واجب الوجود غنيّ عن التعريف، ويقول أيضاً: النور كلّه.. في نفسه لا يتخلّف حقيقةً إلاّ بالكمال والنقصان، والأنوار سيّما المجرّدة غير مختلفة الحقائق ولكنّها نوع واحد، لا يتميز بعضها عن بعض إلا بالكمال والنقص.. وكلّها متشاركة في الحقيقة النورية..[٢١].

وقد أخذ صدر الدين الشيرازي الأوصاف نفسها التي خلعها السهروردي على النور، ليطبّقها على الوجود، ففي «المشاعر» يقول: مسألة الوجود أسّ قواعد الحكمة.. وقد قال بتشكيك الوجود، لكنّه تشكيك من نمط خاص، فهو يقول: إنّ للوجود درجات ومراتب مختلفة، تتراوح بين الشدّة والضعف والأولوية والقدسية في تلك المراتب، بحيث إنّ الموجودات لا تتّحد وتتساوى في جوهر حقيقة الوجود فحسب، بل الفرق بينها هو عين اشتراكها، وهو الذي قال في الأسفار: «هو الذي يتجلّى في مراتبه ويظهر بصورها وحقائقها في العلم والعين..»، ويقول أيضاً: حقيقة الوجود أمرٌ بسيط، وخارج عن الماهية وبدون مقوّم ومحدود، ولولا الوجود لم يكن أثر لشيء لا في العقل ولا في العيان، فالوجود هو عين الحقيقة الخارجية والذهنية، وهو نفسه الذي يتجلّى في المراتب، ويظهر في صور مختلفة وحقائق متباينة في عالم الذهن والخارج.

إنّ مذهب صدر الدين الشيرازي هو مذهب الاتحاد في حقيقة الوجود والاختلاف

في مراتبه بالتشكيك[٢٢]. والحقيقة، أنّ الكثير من الآراء الفلسفية للشيرازي تنهل من معين التشكيك في المراتب.

وأمّا نظرية وحدة الوجود وسريان تشكيك الوجود في المراتب، فتعني أنّ الله تعالى خلق في البدء الصادر الأول أو النور الأول أو التعيين الأول أو الحقيقة المحمدية أو باطن الولاية، ومن ثمّ خلق باقي المخلوقات على قاعدة إمكان الأشرف بطريق التسلسل التراتبي والتدريجي المتدرّج والترتيب والترتّب عن طريق هذا الصادر مباشرة، من هنا فإنّ العقول والنفوس القادسة هي رأس السلسلة العمودية الطولية للخلق، التي تبدأ في قمّتها بسلسلة مراتب الأشراف وتنحدر هبوطاً في قوس نزولي؛ لتنتهي بالقوة المحض، أو كما اصطلح عليها القدماء المرتبة النازلة (الهيولى)، من هذا فإنّ حقيقة الوجود في المراتب المختلفة للموجودات مشتركة من الأعلى وانتهاءً بالأدنى بسلسلة مراتبية متفاوتة الشدّة والضعف والأولوية والتأخر والعلّية والمعلولية.

الاتجاه الثاني ـ التشكيك في مظاهر الوجود

كتب الأستاذ حسن زاده آملي يقول: «لقد جاء التشكيك في كتب مشايخ العرفان أيضاً، لكن لا من منظار الفلسفة المشّائية، بل من منظار تشكيك صاحب الأسفار، أي أنّه اشتراك لفظي؛ ذلك أنّ التشكيك في مرأى فؤاد العارف ومشاهد شهوده هو من جهة سعة وضيق مجالي ومظاهر الحقيقة الواحدة. أي بعبارة أدق، التشكيك في الظهور وليس في حقيقة الوجود، وبحسب ما يعبّر عنه صاحب الأسفار، التشكيك الذي يواطئ اختلاف المراتب في شدة الوجود وضعفه وكماله ونقصه وتقدمه وتأخره وأوّليته وثانويته وأولويته وعدمها، وبوجيز العبارة وعلى رأي المشائين التشكيك موجود في الحقائق المتباينة، وبحسب صاحب الأسفار التشكيك في الحقيقة الواحدة ذات المراتب، ومن منظار العارف التشكيك في الحقيقة الواحدة الشخصية ذات المظاهر»[٢٣].

إنّ الوحدة التي يقول بها صدر الدين الشيرازي هي وحدة التشكيك في المراتب، أما وحدة العرفاء فهي لا تقبل التشكيك؛ إذ إنّهم يقولون: الموجودات هي مظاهر الحقّ وليست مراتبه، والقول الحقّ ما نطق به العرفاء، فكل الأشياء ظهورٌ

وشؤون لوجودٍ واحد.

ويقول العرفاء بالتشكيك في مظاهر الوجود، كما أنّ ظهوره مُظهر ومَظهر كل ظاهر، بل هو نفس ظهور كل ظاهر، وجميع الظواهر مستهلكة ومحتجبة في ظهوره.

يقول ابن عربي في فتوحاته المكية: «سبحان الذي أظهر الأشياء وهو عينها»، كما يستلهم الشاعر الفارسي عبد الرحمن جامي من مذهب ابن عربي في باب الوحدة والأسماء والصفات الإلهية؛ فيقول في ديباجة الدرّة الفاخرة ـ مخاطباً السلطان العثماني محمد الثاني في عام ٨٨٦هـ ـ : «الحمد لله الذي تجلّى بذاته لذاته، فتعيّن في باطن علمه مجالي ذاته وصفاته ثم انعكست آثار تلك المجالي..»(٢٤)، ولجلال الدين الرومي قصيدة في هذا المعنى في ديوانه المثنوي فراجعه إن شئت.

من وجهة نظر العرفان النظري، فإنّ مفاد هذه النظرية هو أنّ جوهر حقيقة الوجود محصور في الذات المقدّسة الواجبة، الوجود الواجب بالوحدة الحقّة الحقيقية الواحدة، أي أنّ وحدة الوجود حقيقية وواقعية؛ لذا، فهي لا تقبل السريان في الغير ليقال بالتشكيك في المراتب المختلفة، فالتشكيك في المظاهر والمزايا فقط وليس في المراتب.

يقول داوود القيصري في مقدّمته على فصوص الحكم لابن عربي: «إنّ الذات الأحدية جمعها، تجلّى بالفيض الأقدس»، حيث جاء في الحديث القدسي: «كنت كنزاً مخفياً..»، وقد وظّف العرفاء هذه الإشارات؛ فقالوا بأنّ وجود الحقّ أضاء بنفسه ولنفسه في التجلّي الأول الذي يطلق عليه مرتبة الأحدية والتجلّي الذاتي أو الفيض الأقدس، أمّا في التجلي الثاني، أو ما يطلق عليه الفيض المقدّس، فقد جعل من الموجودات محلّ تجلّيه ومرآة ظهوره(٢٥).

الاتجاه الثالث: وحدة المراتب والمظاهر الوجودية، نظرية الجمع والتوفيق

يقول الأستاذ جلال الدين همائي ـ مخاطباً السيد جلال الدين الآشتياني ـ : «من وقف على خلاصة رأي العرفاء والفلاسفة الفهلويين واستوعب مرادهم، لن يجد تفاوتاً

بين اختلاف المراتب واختلاف المظاهر، وما أروع ما نظم جلال الدين الرومي في هذا المجال حيث قال: في مرتبة النور تراتب.. الترتيب هنا عين الظهور، والعالم كله ظهور الحق.. والتشكيك في المظاهر هو عين التشكيك في المراتب»[٢٦].

إنّ المتأمّل في فلسفة صدر الدين الشيرازي التي تجمع بين فلسفة الميرداماد وابن عربي، سيجد أنّ مقولته في الأسفار وكلام السبزواري في المنظومة حول سريان التشكيك في مراتب الوجود لا تعني أصالة مراتب الوجود حتى تُحمل تلك المقولة على عدم التباين بين الوجود الواجب والممكن، ومن ثمّ القبول بالثنوية، بل بتكثر الموجودات. فحقيقة مراد الشيرازي والسبزواري من التشكيك في المراتب هو نفس التشكيك في المظاهر الذي جاء في كتب ابن عربي والقونوي وجامي، والدليل على هذا الرأي أن: الشيرازي دأب على تكرار مقولات المظهر والتجلّي في باب التشكيك، وذلك في جميع مؤلّفاته: الأسفار، الشواهد الربوبية، العرشية، المشاعر.. حيث يقول في الأسفار: «الوجود يتجلّى في مراتبه ويظهر بصورها..»، والقول عينه في المشاعر والشواهد الربوبية[٢٧]. وفي شرح أصول الكافي، يقول الشيرازي في ذكر مراتب الوجود: إنّ الوجود في مرتبة الواجب المطلق بالشرط يعني نفي جميع التقيدات حتى تقيّد الإطلاق، وفي مرتبة أخرى وهي مرتبة الفعل والأمر الواجب عبارة عن النفس الرحماني والظلّ الممدود والفيض المقدّس بشرط لا، وفي هذه المرتبة يسري في جميع الموجودات[٢٨]؛ فدرجات الموجودات كلّها مجالي جماله، ومراتب الكائنات مرائي كماله.

استخلاص واستنتاج

إنّ تقسيم الوجود إلى الواجب والممكن، والتام والناقص، والمحصّل وغير المحصّل، هو إرث ورّثنا إيّاه متقدّمو الفلاسفة المشائين مثل الفارابي وابن سينا، ثمّ تطوّر لاحقاً على يد متأخري المشاء الذين دأبوا على تقسيم الوجود إلى ناقص ومستكفي بالذات وتامّ وفوق التام، لينتهي تقسيم الوجود - أفراداً وأنواعاً أو مراتب مختلفة، إرادياً أو لا إرادياً - إلى بحث الوجود التشكيكي. وكما يستشفّ أيضاً من آثار ابن تركة الإصفهاني، فإنّ الأسلوب الفكري للعرفاء هو التشكيك بالمظاهر،

ومن ثمّ أسلوب صدر الدين الشيرازي التشكيك بمراتب الوجود استطال وتوسّع، حتى أخذ موضوع وحدة الوجود مكانةً خاصة في الفلسفة الإشراقية والعرفان المتألّه والحكمة المتعالية، والحقيقة أنّه يمكن من خلال سبر موضوع وحدة الوجود والتشكيك في مراتب وظواهر الوجود أن نحيط بشكل أكبر بموضوع التوحيد الإسلامي والقرآني، ليتحقّق مقام الفناء في الحقيقة، ونلمس ـ من ثمّ ـ مقولة ابن عربي لمس اليد عندما يقول: في نظام الكون، لا وجود إلا للذات والصفات والأفعال الإلهية.

* * *

الهوامش

١ ـ أبو ريحان البيروني، التحقيق ما للهند: ٢٦، قم، مطبعة بيدار، ١٩٩٧م؛ وحسن أمين، وحدة الوجود في الفلسفة الإسلامية: ٦، منشورات بعثت، ١٩٩٧م.

٢ ـ الفارابي، إحصاء العلوم: ١٠٣، منشورات علمي وفرهنكي، ١٩٨٧م.

٣ ـ السبزواري، أسرار الحكم: ٣٩، منشورات المكتبة الإسلامية، ١٣٨٠هـ.

٤ ـ الفارابي، فصوص الحكم: ٤٩، مطبعة بيدار، قم، ١٤٠٥هـ.

٥ ـ ابن سينا، الشفاء ٢: ١٧، الطبعة الحجرية.

٦ ـ الشرح، منشورات نصير الدين الطوسي، الطبعة الحجرية، النمط الرابع، الفصل ٢٨.

٧ ـ السهروردي، حكمة الإشراق في مجموعة تصانيف شيخ الإشراق ٢: ١٢٥، طبع هنري كوربان، مؤسسة الدراسات والمطالعات الثقافية، سنة ١٩٩١م.

٨ ـ السبزواري، أسرار الحكم: ٢٨، مطبوعات ديني، قم، ٢٠٠٤م.

٩ ـ السهروردي، حكمة الإشراق ٢: ١٢٧.

١٠ ـ السيد حيدر الآملي، نقد النقود في معرفة الوجود: ٤٦، طهران، منشورات إطلاعات، ١٩٨٥م.

١١ ـ السبزواري، أسرار الحكم: ٢١.

١٢ ـ الشعراني، المقدمة (التعليقة): ٢٤.

١٣ ـ الآملي. تعليقات على منظومة السبزواري: ٨٧، طهران.

١٤ ـ وقد عبّر الشيخ محمود الشبستري عن نظرية وحدة الوجود نظماً وشعراً وذلك في ديوانه «كلشن راز»، راجعه إن شئت الاستزادة، وشرح ديوان «كلشن راز»: ٥٣٦، محمد لاهيجي، طهران، مطبعة كيوان سميعي، ١٩٩٢م.

١٥ ـ جلال الدين الآشتياني، شرح مقدمة القيصري على فصوص الحكم: ١١١، قم، مكتب الإعلام الإسلامي، ١٩٩٣م؛ وكذلك فاضل التوني، تعليقة على الفصوص، طهران، منشورات مولى، ١٩٨١.

١٦ ـ ديوان المثنوي، المجلد الأول، طبعة علاء الدولة: ١٤.

١٧ ـ عبد الرحمن جامي، طبعة بان ريشار، طهران، ١٩٩٤، ص٥٨.

١٨ ـ مؤيد الدين الجندي؛ شرح فصوص الحكم لمحيي الدين بن عربي: ١٨٦، طبعة جامعة مشهد، ١٩٨٢م.

١٩ ـ حسن أميني، وحدة الوجود: ٣٥، منشورات بعثت، ١٩٩٧م.

٢٠ ـ محمد تقي الآملي، تعليقات على منظومة السبزواري: ٨٧، طهران.

٢١ ـ السهروردي، حكمة الإشراق ١: ١٠٦، مطبعة جمعية الفلسفة، ١٩٥٢م.

٢٢ ـ صدر الدين الشيرازي، الأسفار الأربعة ١: ٢٦٠، الفصل ٢٢، قم، طبعة مكتبة مصطفوي؛ والسبزواري، المنظومة: ٥٥، طبعة الدكتور مهدي محقق، طهران، ١٩٦٩م؛ ورسائل السبزواري: ٢٨٠، مشهد، طبعة الآشتياني.

٢٣ ـ حسن زاده آملي، الوحدة من منظار العارف والفيلسوف: ٦١، طهران، منشورات فجر، ١٩٨٣م.

٢٤ ـ عبد الرحمن جامي، الدرة الفاخرة: ٢٤٨، طبعة مصر، ١٣٢٨هـ.

٢٥ ـ جلال الدين الآشتياني، شرح مقدمة القيصري: ٤٦٦، جامعة مشهد، ١٣٨٥هـ.

٢٦ ـ صدوقي سها، منوجهر، رسالة سريان التشكيك في مظاهر الوجود: ٨٩، طهران، مطبعة كيهان انديشه، ١٩٩٥م.

٢٧ ـ الشيرازي، الشواهد الربوبية، المشهد الأول، الإشراق الثاني، جلال الدين الآشتياني، مشهد، ١٩٦٧م.

٢٨ ـ الشيرازي، شرح أصول الكافي: ٩٦، مطبعة خواجوي، مؤسسة الدراسات الثقافية، ١٩٨٧م.

الذهبي والتفسير الشيعي للقرآن

قراءة نقدية لمطالعة «مجمع البيان»

د. السيد رضا المؤدب(*)

المقدمة

ألّف الدكتور محمد حسين الذهبي كتابه «التفسير والمفسّرون» قبل حوالي خمسين عاماً، وهو من أوائل من ولج حقل دراسة مناهج التفاسير الشيعية، ومناهج الفهم الموجودة عند المفسرين، وكيفية تفسير القرآن، وكما يبدو لي فقد أخطأ في تعريف تفاسير الشيعة ومناهجها، ولم يستطع تقديم فهم صحيح لها؛ ففي بداية التعريف بتفاسير الشيعة يذكر أسماء ثلاث عشرة تفسيراً[1]؛ وهي كما يلي: تفسير الإمام الحسن العسكري، وتفسير العياشي، وتفسير القمي، والتبيان للشيخ الطوسي، ومجمع البيان، وتفسير الصافي، وتفسير الأصفى، والبرهان، ومرآة الأنوار، وتفسير محمد مرتضى الحسيني، وتفسير القرآن للسيد عبدالله شبر، وبيان السعادة وآلاء الرحمن للبلاغي، مكتفياً بهذا العدد، دون استيعابها؛ فلم يقدّم تحليلاً جامعاً لها.

وعند تعرّضه لتفسير البلاغي، والذي خُتم بالآية ٥٧ من سورة النساء التي تتحدث عن حال أهل الجنّة المتنعمين يقول: وقبل أن ينهي البلاغي تفسيره وافاه الموت، وخُتم تفسيره بالآية ٥٦ من سورة النساء، ثم يذكر الآية الكريمة: ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا

(*) أستاذ مساعد، وعضو الهيئة العلميّة بجامعة قم.

بِآيَاتِنَا سَوْفَ نُصْلِيهِمْ نَارًا﴾[٢] ثم ذكر أنّ البلاغي لا يليق بأكثر من هذا وكثيراً ما يكون هو مصداقاً لهذه الآية[٣]، والحال أنّ تفسير البلاغي قد خُتم بالآية ٥٧ من سورة النساء الناطقة بأحوال أهل الجنة؛ فإذا كان يريد الذهبي أنّ ختم المفسّر لتفسيره على آية عذاب علامة على مستقبله، فلماذا لم يذكر أن تفسير البلاغي قد خُتم بآيةٍ حول الجنة وأحوال أهلها، وأخفى ذلك على القرّاء؟!

وقد وقع الذهبي في منهج تعرّفه على باقي التفاسير مثل تفسير الإمام الحسن العسكري ومرآة الأنوار والصافي ومجمع البيان في الزلل أو السهو؛ ونحن في هذه المقالة سنتناول المنهج التفسيري المذكور عنده لمجمع البيان ونقده؛ فالذهبي في بداية تعريفه بالطبرسي يعتبره من العلماء الكبار، ومفسراً ومحدثاً وفقيهاً وثقة، ثم يذكر دوافعه لتدوين المجمع، ناقلاً ذلك من كلام الشيخ نفسه، ويقول بعد ذلك: والحقّ أنّ تفسير الطبرسي ـ بصرف النظر عما فيه من نزعات وآراء اعتزالية ـ كتابٌ عظيم في بابه، يدلّ على سحر صاحبه في فنون مختلفة من العلم والمعرفة..[٤].

ثم يعتبره من جملة مفسّري الشيعة المعدودين، ولم يغال في تشيعه، ولم يُفرط في عقيدته، على خلاف أغلب المفسّرين الشيعة الذين اتخذوا طريق الغلو[٥].

١ ـ الطبرسي والروايات التفسيرية في مجمع البيان

اعتبر الذهبيُّ الطبرسيَّ محدثاً خاطئاً، بناء على ظنّه أنّه يورد الروايات غير الصحيحة معتمداً عليها دون الصحيحة، فيذكر الموضوع والمجعول من الروايات، ويذكّر الذهبي بما جاء في بداية كتاب المجمع من أنّ هذا الكتاب حجةٌ ومعتبرٌ عند أهل الحديث[٦]، فالطبرسي يذكر أحاديث مجعولة ينسبها للنبي وأهل البيت، مثل ما جاء في فضائل السور، وهي أحاديث مجعولة بإجماع أهل العلم[٧].

ويذكر الذهبي مثالاً لهذه الروايات التفسيرية، فالطبرسي عند تفسير قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا أَنتَ مُنذِرٌ وَلِكُلِّ قَوْمٍ هَادٍ﴾ (الرعد: ٧)، يشير إلى رواية محتواها أنّ المقصود من «منذر» هو النبي، ومن «هاد» هو علي بن أبي طالب. وهكذا يشير في ذيل قوله تعالى: ﴿قُل لا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْراً إِلا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَى﴾ (الشورى: ٢٣) أن المقصود محبّة علي وفاطمة وأولادهما[٨].

وقد مارس الذهبي هذا النقد مع تفاسير شيعية أخرى؛ فعند وصوله إلى تفسير الصافي مثلاً، يذكر أنّ الكاشاني جاء بالروايات الموضوعة وحشا بها كتابه من البداية إلى النهاية، ويقول: وفي اعتقادي إنّ هذه الروايات لا تعدو أن تكون مكذوبةً، كالروايات المنسوبة إلى ابن عباس في فضائل السور، وليس بغريب أن يذكر صاحبنا مثل هذه الروايات المكذوبة في تفسيره، بعدما سوّد كتابه من أوّله إلى آخره بالأحاديث الموضوعة على رسول الله[(٩)].

بيد أنّ الباحث المنصف يُدرك جيداً، مع النظرة الأولى لتفسير الطبرسي، أنه بعد بيان معاني الآيات والدراسات اللغوية والأدبية وتفسير الآيات بالآيات الأخرى.. يذكر الروايات بصورة مسندة، مختاراً لها بذكاء؛ لأنّه يعلم جيداً أنّ كل رواية يمكن أن تكون غير صحيحة؛ لذا فهو يبادر إلى ذكرها بعد بحثها سنداً ومتناً، هذا هو أسلوبه في النقل، سيما في الآيات العقائدية، الفاصلة بين الشيعة والسنّة؛ حيث ينتقيها بدقّة ودراية عالية كي يسهم في إقناع الآخر؛ فادّعاء الذهبي الوضع في روايات الطبرسي لا يثبت كذبها.

ولكي يحسم الذهبي هذا الموضوع، كان لابدّ له من محاكمة النصوص سنداً ومتناً، بمعايير الجعل في النصوص، لا سيما وأنّ كلاً من المدرستين لها معاييرها لكشف الصحيح من غيره، فقد ذكر محدثو الشيعة المتقدّمون أنّ معيار صحّة الأحاديث هو توافرها على قرائن الحجيّة والصحة، أمّا المتأخرون منهم فجعلوا المعيار في اتصال السند، وعدالة الرواة، وكونهم من الشيعة الإمامية، وغير ذلك ممّا فصّل في كتب الدراية[(١٠)]، وعلى المنوال عينه من عدم الحسم في المعايير المذكورة عند أهل السنّة[(١١)].

ولو أراد محدّثو الشيعة وسم حديث في المصادر السنّية بأنّه مجعول فإنهم يبينون ذلك على أساس معايير عدم صحّة الحديث عند أهل السنّة أنفسهم، كما لو ضعّف أحد الرواة في كتب رجال أهل السنّة كميزان الاعتدال للذهبي؛ وهذا ما كان يجب أن يفعله الدكتور الذهبي، فلماذا لم تكن أحاديث فضائل السور صحيحةً؟ هل أنّ محتواها وما تحمله من مطالب يتعارض مع الروايات المتواترة أو المعتبرة أو مع آيات قرآنية كريمة أو أنّ رواتها من الوضّاعين المذمومين؟

وربما يمكن القول: إنّ الذهبي لمّا رأى محتوى روايات الطبرسي - لا سيما العقائدية - مخالفاً لمذهبه عدّها من الموضوعات، لكنّ هذا المنهج غير صائب؛ فربما كان مذهبه العقائدي غير معتمد على أسس عقلية أو نقلية قويّة، وكما أمكن للذهبي بناء عقائده على رواياته الخاصّة المذكورة في تفاسير أهل السنّة معتمداً أقوال الصحابة، كذا يمكن للطبرسي القيام بالأمر عينه، وإذا كان هذا المنهج - أي الاستناد إلى الروايات وأقوال الصحابة والتابعين في المباحث العقائدية - غير صحيح، كان من اللازم على الذهبي تخطئة مفسري أهل السنّة كافّة.

أضف إلى ذلك أنّ الطبرسي عندما يستند إلى الروايات إنما يستند إليها وفقاً للنظام المتبع عنده في الاستدلال بالروايات؛ لأنه لا يورد الروايات إلاّ أن تكون معتبرةً، وغالباً ما تكون مقبولةً عند الفرقين، ثم يؤيّدها بأقوال الصحابة والتابعين. والمثال الذي أشكل به الذهبي عليه، وهو قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا أَنتَ مُنذِرٌ وَلِكُلِّ قَوْمٍ هَادٍ﴾ كان من ذلك.

من هنا، يبدأ الطبرسي - أولاً - ببيان الأقوال ولو لم يكن بعضها مطابقاً لعقائده، وهو ما لا يذكره الذهبي، بل يذكر عن الطبرسي خصوص ما يؤيّد مذهب الأخير، ولتوضيح منهج الطبرسي في خصوص هذه الآية ننقل أقواله التي ذُكرت[١٢]:
أ - المقصود من المنذر والهاد الرسول، وكلمة (هاد) معطوفة على «منذر». ب - المقصود من المنذر النبي، ومن الهاد هو الله تبارك وتعالى. ج - المقصود من المنذر النبي، ومن الهاد بقيّة الأنبياء. د - المقصود من المنذر النبي ومن الهاد كلّ داعٍ إلى الحقّ. هـ - المقصود من المنذر النبي ومن الهاد الإمام علي، وبهذا يُعلم أنّ الطبرسي بيّن الأقوال في الآية أولاً، وأسند كلّ واحدٍ إلى الصحابة والتابعين، مسنداً الأخير إلى ابن عباس، مؤيّداً ذلك بنصّ من مصادر أهل السنّة رواه الحسكاني؛ فكيف أخلّ الذهبي بأمانة النقل ولم يورد ما ذكره الطبرسي عن الحسكاني؟! بل إنّ الطبرسي بعد نقله الأقوال لم يتخذ موقفاً نهائيّاً منها.

وهكذا، أشكل الذهبي في قوله تعالى: ﴿قُل لا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْراً إِلا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَى﴾ (الشورى: ٢٣)، على الطبرسي بأنه أورد روايةً غير صحيحة، لكنّ المطالعة التفصيلية لكلام الطبرسي تدلّنا على أنّه ذكر أقوالاً متعدّدة في معنى الآية، وأحدها

أنّ المقصود من «المودة في القربى» محبّة أهل بيت النبي وعترته. وقد ذكر الطبرسي أدلّةً متنوعة من الروايات المعروفة ومن أقوال الصحابة والتابعين على هذا الرأي، ومنهم سعيد بن جبير ـ أحد التابعين الأجلاء المعتبرين ـ ثم يؤيّد قول سعيد بروايةٍ عن الحاكم الحسكاني، في النهاية ينقل الطبرسي روايات أخرى داعمة من كتاب شواهد التنزيل[١٣]، فهذه الرواية وإن كانت مرفوعةً، لكنها قد تغدو صحيحةً؛ لعدم كونها الرواية الوحيدة هنا.

فالعجيب كيف ذكر الذهبي فقط تلك الرواية المرفوعة، محاولاً إظهار الطبرسي من خلالها فقط؟! كما أنّ الاعتماد على الروايات وأقوال الصحابة، سيما في تفسير آية المودّة وبيان مصاديقها، ليس منحصراً في التفاسير الشيعيّة، بل هو موجود في التفاسير السنّية أيضاً؛ فإذا أخطأ الطبرسي فقد أخطأت التفاسير السنيّة أيضاً، مثل جامع البيان والدر المنثور و.. وخصوصاً تفسير الكشاف[١٤]؛ فما هو موقف الذهبي منها؟!

٢ ـ الطبرسي والإسرائيليات

يذهب الدكتور الذهبي إلى وجوب ابتعاد التفاسير عن الإسرائيليات؛ فينتقد الطبرسي بذكره الكثير منها مع عدم الردّ في بعضها، يقول: كثيراً ما يروي الطبرسي في تفسيره الروايات الإسرائيلية معزوّةً إلى قائلها، ونلاحظ عليه أنه يذكرها دون أن يعقّب عليها[١٥]. ثم يذكر مثالاً أورده الطبرسي في الآية ٢١ من سورة ص، حول استغفار داود وقضائه وزواجه من زوجة أوريا[١٦].

والمفسّرون الكبار يتجنّبون ذكر الإسرائيليات عادةً، ولو ذكروها فمن باب عرض الآراء ثم نقدها، والذهبي من الرافضين لمبدأ نقلها، وهذا معناه أنّ المفترض به أن يسجّل الملاحظة عينها على تلك التفاسير التي اتخذت النهج نفسه أو بالغت فيه، كتفسير الطبري والدرّ المنثور، ويساوي في حكمه بينها، وهو ما لم يفعله، كما أنّ ذكر مجمع البيان بعض الإسرائيليات لم يكن بتلك الكثرة، كما يظن الذهبي، بل قليل جداً؛ فالطبرسي في المثال المذكور إنّما استعرضها كآراء، وفقاً لمنهجه في التوسعة بالأقوال لتبيين الآية، ولم يكن في مقام إثبات إثم النبي داود أبداً، بل كان

حاله حال بقية مفسّري الشيعة، يعتقد بعصمة الأنبياء؛ وقد بيّن مفسرو الشيعة أنّ الاستغفار كان لترك الأولى والسرعة في القضاء[١٧]، أو لخطأ يشابه ما حصل لآدم في الجنّة، حيث لم يكن في مقام التكليف، الأمر الذي لا ينافي عصمته[١٨].

بل قد ردّ الطبرسي بعض تلك الآراء دون أن يلتفت الذهبي لذلك؛ يقول الطبرسي: «وما ذكر في القصّة أن داود.. مما لا شبهة في فساده»[١٩].

٣ـ الطبرسي والمنهج الرمزي والباطني في مجمع البيان

يصرّح الذهبي أنّ المنهج الباطني في تفسير القرآن كان من مختصّات الشيعة، حيث يخدمهم في إثبات إمامة الأئمة، وقد تعقّب الطبرسيُّ في جزئيات ذلك، وهو ـ أي الطبرسي ـ من المهتمّين بظاهر الآيات المتبادر إلى الذهن، نعم وجدناه يشابه علماء الشيعة في بعض المواطن؛ حيث يوظف المنهج الرمزي أو الباطني وإن كان ناقلاً فقط لكنه لم ينقد أو يرد، بل رضي وأتى بالمؤيدات؛ لذا يصنّف في عداد أصحاب المنهج الباطني[٢٠].

ثم يذكر الذهبي مثالاً يوضح فيه ذلك، وهو الآية ٣٥ من سورة النور؛ قال تعالى: ﴿اللهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِن شَجَرَةٍ مُّبَارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لا شَرْقِيَّةٍ وَلا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ نُّورٌ عَلَى نُورٍ يَهْدِي اللهُ لِنُورِهِ مَن يَشَاءُ وَيَضْرِبُ اللهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ وَاللهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾؛ فقد أشكل الذهبي على الطبرسي في جلبه هنا بعض الكلمات حول الموضوع من بعض الروايات وكلام الصحابة، مثل أنّ المقصود من «نور على نور» نبيٌّ من نسل الأنبياء، أو من «المصباح» النبي، ومن «لا شرقية ولا غربية» مكّة المكرمة، ومن «مشكاة» على رواية عن الإمام الرضا: نحن [أهل البيت] المشكاة، وعن الإمام الباقر في تفسيرها: نور العلم في صدر النبي.. والمقصود من «الزجاجة» صدر الإمام علي، ومن «نور على نور» إمامٌ مؤيدٌ بنور العلم والحكمة في إثر إمام من آل محمد من لدن آدم إلى ظهور الإمام القائم (عج)، وهم الأوصياء الذين لا تخلو الأرض منهم.

ثم يُبيّن الطبرسي في نهاية تفسير الآية قائلاً: تحقيق هذه الجملة يقتضي أنّ

الشجرة المباركة المذكورة في الآية هي دوحة التقى والرضوان وعترة الهدى والإيمان، شجرة أصلها النبوة وفرعها الإمامة، وأغصانها التنزيل وأوراقها التأويل، وخدمها جبرئيل وميكائيل[٢١].

وقد اعتبر الذهبي ذلك كلّه تفسيراً باطنياً، ولو تأمّل الذهبي[٢٢] قليلاً لرأى أنّ الطبرسي في بداية تفسير الآية ـ كسيرته الأولى ومنهجه المعتاد في بقية الآيات ـ يبين أولاً المباحث اللغوية والأدبية، وبالاعتماد عليها يُمارس تفسير الآية المذكورة، وهو في تفسير المشكاة بالكوّة في الحائط يوضع عليها زجاجة، ثم يكون المصباح خلف تلك الزجاجة.. وقيل: المشكاة والقنديل[٢٣]. والمقصود من الشجرة المباركة شجرة الزيتون؛ لأن فيها أنواع المنافع. وفي تكملة الكلام يتناول بيان تشبيه نور الله تعالى بالمشكاة، ويذكر الآراء والمصداق للآية معتمداً على الآراء التفسيرية. فإذا اعتبر الذهبي ذلك تفسيراً باطنياً فلن يكون ذلك عيباً؛ لأن بعض المفسّرين يذكرون ـ كذلك ـ مصاديق في تفسير الآيات؛ ليكون مفهوم الآية حاوياً على معاني واسعة.

وعليه؛ فالتفسير الباطني الذي يذكره الذهبي ليس غير بيان مصاديق للآية، والطبرسي إنما ذكرها استناداً إلى الروايات المأثورة وآراء المفسّرين الكبار، وهي لا تتنافى مع ظاهر الآية؛ فعلى أساس منهج استخراج البطن في الآيات من إلغاء الخصوصيات فيها، يصبح مفهوم الآية مبدأً عاماً يمكن له أن ينطبق على موارد كثيرة، وهو ما فعله هنا العلامة الطباطبائي حيث يقول: قد وردت عدّة من الأخبار من طرق الشيعة في تطبيق مفردات الآية على النبي وأهل بيته، وهي من التطبيق دون التفسير، ويصرّح بأنّ السبب في اختلاف التطبيقات هو اختلاف الروايات، ففي بعضها أن المشكاة هي قلب محمد، وفي بعضها أنها نور العلم في صدره[٢٤]، وتكون هذه التطبيقات عند العلامة الطباطبائي إشارة إلى أكمل المصاديق[٢٥]، على أنّه وردت روايات عديدة في أنّ للقرآن باطناً وبطوناً[٢٦].

وكذلك السيوطي، طبّق قوله تعالى: ﴿زَيْتُونَةٍ لا شَرْقِيَّةٍ وَلا غَرْبِيَّةٍ﴾ على قلب النبي إبراهيم الذي لم يكن يهودياً ولا نصرانياً[٢٧].

والذهبي إنّما انتقد الطبرسي لما يحمله من نظرة غير علمية عن الروايات الشيعية وأنّها غير صحيحة، بل موضوعة أو دخيلة[٢٨]، دون أن يُقدّم أيّ دليل على

وضعها، وكأنّ كلّ رواية لا تنسجم مع أفكاره تغدو غير صحيحة أو موضوعة، كما هي الحال في أغلب روايات الولاية عنده.

وعليه؛ فللقرآن بطنٌ، وغالباً ما يكون في الآيات المتشابهة، والطبرسي يعتقد بوجود حدٍّ لا يجوز تجاوزه هنا، وهو أن يكون التفسير منسجماً متلائماً مع المفهوم العام للآية، لا على طريقة الباطنية المتفلّتة من الحدود والمعايير.

٤ـ الطبرسي وتأثير النزعة الاعتزالية في مجمع البيان

يعتبر الذهبي أنّ الطبرسي من أصحاب الفكر المعتزلي، فهو عنده يختلف مع المعتزلة في كيفية الشفاعة وحقيقة الإيمان[٢٩] فالشفاعة عنده جائزة للعاصين والمطيعين. وحقيقة الإيمان هي الطاعة ومعرفة الله والرسول، كما يتفق معهم في مسائل أخرى كعدم جواز الرؤية البصرية لله تعالى شأنه، لا في الدنيا ولا في القيامة. وهنا يذكر الذهبي بتفصيل منهجَ الطبرسي في تفسيره للآيات ٢٢ و٢٣ من سورة القيامة ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ * إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾، وكيف أنه حمل رؤية الله تعالى على رؤية ثوابه ونعمه في الجنة؛ متابعاً كباراً مثل السيد المرتضى[٣٠].

والاعتقاد بعدم رؤية الله تعالى اعتقادٌ قوي، أقام الطبرسي وكبار الإمامية أدلّةً كثيرة عليه، مثل تنزّه الله عن الجسميّة، وعدم دلالة كلمة النظر على الرؤية في اللغة إلاّ إذا تعلّقت بالعين، أمّا إذا تعلّقت بالقلب فتفيد معنى المعرفة[٣١]. ومنافاة الرؤية لبعض الآيات القرآنية الصريحة، كقوله تعالى: ﴿لاَ تُدْرِكُهُ الأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الأَبْصَارَ﴾ (الأنعام: ١٠٣)، فكلام الطبرسي ليس دليلاً على كونه معتزلياً وكذلك السيد المرتضى الذي عدّه الذهبي ـ خطأً ـ من المعتزلة[٣٢].

وعموماً يرى الذهبي في مواضع أخرى أنّ الإمامية قد تأثروا بآراء المعتزلة وأفكارهم، فليست لديهم استقلاليّة أو أصالة في نظريّاتهم، بل قد اقتبسوها من متكلّمي المعتزلة، في الوقت الذي يُلاحظ فيه تمايزاً بينهما في نظرية الإمامة[٣٣]، فالشيعة في مواطن كثيرة يأخذون عقائدهم عبر روايات الأئمة المعصومين إضافةً إلى الدليل العقلي، تلك الروايات المأخوذة عن النبي المتصل بالوحي الرباني، ففي موضوع الجبر والاختيار مثلاً، نرى الأشاعرة اعتنقوا عقيدة الجبر، والمعتزلة اختاروا عقيدة

التفويض، أمّا الإمامية ـ وتبعاً لأئمتهم المعصومين ـ اعتمدوا نظرية الأمر بين الأمرين [٣٤] كما عبّر الإمام الصادق [٣٥].

٥ـ الطبرسي ومنهجه الخاص في تفسير آيات الإمامة

بحث الذهبي في أوّل تحليل له لتفسير مجمع البيان ببحث بعض آيات الولاية، إنّه يقول [٣٦]: لما كان الطبرسي يدين بإمامة علي ◻ ويرى أنه خليفة النبي بلا فصل فإنّا نراه يحاول بكل جهوده أن يثبت إمامته وولايته؛ من هنا نراه عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُواْ الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلاَةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ﴾ (المائدة: ٥٥)، يبذل مجهوداً كبيراً لاستخلاص وجوب إمامة عليّ ◻ من هذه الآية؛ فتجده ـ أولاً ـ يتكلّم عن المعاني اللغوية لبعض مفردات الآية؛ فيفسّر المولى بقوله: «الولي هو الذي يلي النصرة والمعونة»؛ مستعيناً [٣٧] برواية «تصدّق علي بخاتمه» [٣٨].

ونقل الذهبي عبارة الطبرسي عند نقله للرواية المذكورة، ليقول أخيراً: لا شك أنّ هذه محاولة فاشلة؛ فإن حديث «تصدّق علي بخاتمه» في الصلاة هو محور الكلام، فهو موضوع لا أصل له؛ وقد تكفل العلامة ابن تيمية بالردّ على هذه الدعوى في كتابه: منهاج السنّة [٣٩].

لكنّ الطبرسي، ولكي يثبت إمامة علي بلا فصل بعد النبي اعتمد مقدّمات كثيرة ومنهج تفسير عقلاني، منها الإفادة من أصل اللغة في مفردة «ولي» ثم الإشارة إلى كلام الصحابة والتابعين المعروفين الذين يعتبرون أنّ سبب نزول الآية هو الإمام علي ؛ فقد نقل هذا الحديث كثيرٌ من المراجع الحديثية لأهل السنّة والتفاسير الروائية لهم [٤٠]، وكثير من الصحابة والتابعين قد شهدوا على ذلك [٤١]. وقد أشار الطبرسي إلى عدد من رواة هذا الحديث كي لا يبقى للذهبي وأمثاله من الذين يحترمون الصحابة ويعتقدون بكلامهم أدنى شك أو تأمل؛ فلا يعتبرون هذا الحديث موضوعاً، حتى أنّ الطبرسي قد أسند تلك الرواية إلى مجاهد والسدي وعطاء، وهم من كبار رواة الحديث؛ كي لا يعتبر مثل الذهبي ـ وبسبب تعصّبه الطائفي ـ هذه الرواية باطلة؛ فإذا كانت هذه الرواية موضوعة، فهل يمكن القول بأنّ رواتها من الوضاعين غير المعتبرين؟ كيف ذلك وما زال الذهبي وأمثاله يؤكّدون على صحّة

المصادر الروائية لأهل السنّة؟!

وهكذا يرى الذهبي عند الآية ٣٣ من الأحزاب: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ اللهُ لِيُذْهِبَ عَنكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيراً﴾ أنّ الطبرسي يحاول بجديّة قصر مصداق الآية بأهل البيت[٤٢]، ثم يقول: فأنت ترى أنّ الطبرسي يحاول من وراء هذا الجدل العنيف أن يثبت عصمة الأئمة، وهي عقيدة فاسدة يؤمن بها هو ومن على شاكلته من الإمامية الإثني عشرية، ولا شك أن هذا تحكّم من كلام الله تعالى دفعه إليه الهوى وحمله عليه تأثير المذهب[٤٣].

إلا أنّ كلّ مَن قرأ كلام الطبرسي بدقة وتأمّلَ فيه يجد كيف أنه ـ وبمساعدة المعاني اللغوي في مفردة: البيت، ونقل أقوال الصحابة والتابعين، ثم روايات السنّة والشيعة، ودراسة عبارات الآية ـ يبدأ ببيان نظره ويقول: عندما نزلت آية التطهير جمع النبي أصحاب الكساء وقال: «اللهم هؤلاء أهل بيتي وعترتي»، والروايات في هذا كثيرة من طريق الفريقين[٤٤].

ثم يدرس الطبرسي لغويّاً كلمة «إنما» في الآية؛ ليُثبت أنّ الآية خاصة بأفراد معيّنين ولا يُمكن أن تكون عامة.

٦ـ الطبرسي وتأثير فكره المهدوي على فهم الآيات

اعتبر الدكتور الذهبي أنّ الطبرسي من أتباع عقيدة المهدوية غير الصائبة في نظره، وخطّأه في فهم الآيات، فيقول عند قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ الصَّلاَةَ﴾ (البقرة: ٣): أشار إلى الاعتقاد بالمهدي، فيعتقد أنّ الإمام الثاني عشر المهدي المنتظر، هو مصداق الغيب، وسوف يعود في آخر الزمان ويظهر[٤٥].

وقد اعتمد الطبرسي في ذلك على أقوال ابن مسعود ومجموعة من الصحابة الذين عرّفوا الغيب بأنه ما غابَ عن عباد الله، ورآه الأصحّ؛ لذا قال: إنّ من موارد ذلك غيبة الإمام المهدي وزمان خروجه[٤٦].

إنّ الاعتقاد بالمهدي من عقائد الشيعة الامامية القائمة على أساس الروايات

والأدلة العقلية، وبعض تلك الروايات موجود في المصادر الحديثية السنيّة[٤٧] والإمامية[٤٨].

٧ـ الطبرسي ومنهج تطويع النصوص الدينية

وعندما يصل الذهبي إلى اعتقاد الشيخ الطبرسي بعصمة أهل البيت، يعيب عليه وينتقده، ويراه معتقداً بعصمتهم، ويسعى جدلاً بدافع هوى النفس لفرض مذهبه على الآية الشريفة، وهو منهج غير صحيح. يقول الذهبي: ولمّا كان الطبرسي يدين بعصمة الأئمة، فإنّا نراه عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ اللهُ لِيُذْهِبَ عَنكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيراً﴾ (الأحزاب: ٣٣)، يحاول محاولةً جديدة أن يقصر أهل البيت على النبي وعلي وفاطمة والحسن والحسين؛ ليصل من وراء ذلك إلى أنّ الأئمة معصومون من جميع القبائح.. ولا شك أنّ هذا تحكّم في كلام الله تعالى، دفعه إليه الهوى[٤٩].

إنّ استدلال الطبرسي بآية التطهير هذه على إثبات عصمة أهل البيت متينٌ ومتقن، ولو اعتبره الذهبي تحكّماً؛ لأنّ الطبرسي بحث في البداية معنى أهل البيت من جهة اللغة، متابعاً أقوال الصحابة والتابعين، ليقول: وقد اتفقت الأمة بأجمعها على أنّ المراد بأهل البيت في الآية أهل بيت نبيّنا[٥٠]. ويستمرّ في ذكر الأقوال؛ فيذكر ـ مثلاً ـ رأي عكرمة: أراد أزواج النبي[٥١]. وقد اعتمد الطبرسي على كلام أبي سعيد الخدري وأنس بن مالك وواثلة بن أسقع وعائشة وأمّ سلمة.. في بيان أنّ المقصود من الآية هو النبي وعليّ وفاطمة والحسن والحسين[٥٢]، وهؤلاء الرواة كلّهم ثقات معتبرون عند الذهبي، ثم ينقل الطبرسي روايات من تفسير الثعلبي وعلماء آخرين من أهل السنّة تصرّح بالمعنى نفسه. ويقول بعد ذلك: والروايات في هذا كثيرة من طريق العامّة والخاصّة[٥٣]. ويبدو أنّ هذه العبارة الأخيرة هي التي أغضبت الذهبي وجعلته يعتبر أنّ رأي ومنهج واستدلال الطبرسي جدليٌّ تحكّمي.

ولو أنصفَ الذهبي قليلاً في حكمه لاستنتج أنّ الطبرسي ـ وعلى خلاف بعض مفسّري الشيعة الذين كانوا يستدلّون على عصمة أهل البيت بالاستدلال العقلي وروايات الإمامية ـ كان ينظر في كلام الصحابة فيورده، وكذلك كلام التابعين

وروايات أهل السنّة فيستفيد منها[٥٤]. ولم يفرض رأيه على النصّ القرآني، وكان من المناسب للذهبي مطالعة المصادر الروائية لأهل السنّة، مثل تفسير الدرّ المنثور وشواهد التنزيل، ولو أراد بعدها العيب على مجمع البيان فعليه أولاً تخطئة مصادر أهل السنّة، ولم يحكم على الطبرسي بذلك وهو موضع احترام الكثير من مفسّري أهل السنّة وعلمائهم، بل لقد امتدحه هو نفسه حين قال: أفلا ترى معي أن هذا التفسير يجمع بين حُسن الترتيب وجمال التهذيب ودقة التعليل وقوة الحجّة.. إنّ الطبرسي وإن دافع عن عقيدته ونافح عنها، لم يغلُ غلوّ غيره[٥٥]، والحق أنّ تفسير الطبرسي ـ بصرف النظر عما فيه من نزعات شيعية وآراء اعتزالية ـ كتاب عظيم في بابه، يدلّ على تبحّر صاحبه في فنون مختلفة من العلم والمعرفة[٥٦].

* * *

الهوامش

١ ـ الذهبي، التفسير والمفسرون ٢: ٢٣.

٢ ـ المصدر نفسه: ٣٤.

٣ ـ المصدر نفسه.

٤ ـ المصدر نفسه: ٧٦.

٥ ـ المصدر نفسه.

٦ ـ مجمع البيان ١: ٧٧ المقدمة: «وهو بحمد الله لا ريب عمدة.. وللمحدّث حجة».

٧ ـ التفسير والمفسرون ٢: ١٢٧.

٨ ـ المصدر نفسه: ٩٨.

٩ ـ المصدر نفسه: ١٣٠.

١٠ ـ مقباس الهداية ١: ١٣٩؛ والرعاية في علم الدراية: ٥٦.

١١ ـ علوم الحديث ومصطلحه: ١١؛ وتدريب الراوي ١: ٦٣؛ وعلم الدراية المقارن: ٥٢.

١٢ ـ مجمع البيان ٥: ٤٢٧، ذيل الآية رقم ٧ من سورة الرعد.

١٣ ـ المصدر نفسه ٩: ٤٣.

١٤ ـ الكشاف عن حقائق غوامض التنـزيل ٤: ٢١٩؛ والدر المنثور ٧: ٢٤٨.

١٥ ـ التفسير والمفسّرون ٢: ٩٩.

١٦ ـ المصدر نفسه؛ ومجمع البيان ٨: ٣٥٣.

١٧ ـ تفسير نمونه ١٩: ٢٥٧.

١٨ ـ الميزان في تفسير القرآن ١٧: ٢٠٣.

١٩ ـ مجمع البيان ٨: ٣٥٤.

٢٠ ـ التفسير والمفسرون ٢: ١٠٠.

٢١ ـ المصدر نفسه؛ ومجمع البيان ٧: ٢٢٦.

٢٢ ـ التفسير والمفسّرون ٢: ١٠٠.

٢٣ ـ مجمع البيان ٧: ٢٢٤.

٢٤ ـ الميزان في تفسير القرآن ١٥: ١٤٢.

٢٥ ـ المصدر نفسه: ١٤١.

٢٦ ـ بصائر الدرجات: ١٩٥.

٢٧ ـ الدرّ المنثور ٦: ٢٠٠.

٢٨ ـ التفسير والمفسرون ٢: ١٠٠.

٢٩ ـ المصدر نفسه: ٩٧.

٣٠ ـ مجمع البيان ١٠: ٦٠٣.

٣١ ـ المصدر نفسه: ٦٠١.

٣٢ ـ التفسير والمفسرون ٢: ٢١.

٣٣ ـ الشهرستاني، الملل والنحل ١: ٢٣؛ والسبحاني، الملل والنحل ١: ١٠٩.

٣٤ ـ الجبر والاختيار: ٢٢٧.

٣٥ ـ الكافي ١: ٢٢٤؛ التوحيد باب ٥٩، ح ٨.

٣٦ ـ التفسير والمفسّرون ٢: ٧٧.

٣٧ ـ المصدر نفسه: ٧٧.

٣٨ ـ مجمع البيان ٢: ٣٢٥.

٣٩ ـ التفسير والمفسّرون ٢: ٧٩؛ وانظر: منهاج السنّة ٤: ٣.

٤٠ ـ فقد جاء الحديث المذكور عند هذه الآية في المصادر التالية: تفسير الطبري، وتفسير الفخر

الرازي، وتفسير الدر المنثور، وتفاسير: الخازن، والنيسابوري، والثعلبي، وابن كثير، والآلوسي، وفتح الغدير، والتفسير المنير، وكتب غيرها، نحو ذخائر العقبى للطبري: ٨٨؛ وأسباب النزول للواحدي: ١٤٨؛ ولباب النقول للسيوطي: ٩٠؛ والكافي الشافي للعسقلاني: ٥٦؛ وكنز العمال ٦: ٣٩١؛ والغدير ٢: ٧١.

٤١ ـ وهذا بعض من رواة هذا الحديث المذكور، فمنهم ابن عباس، وأبو ذر الغفاري، وجابر بن عبدالله الأنصاري، وعبدالله بن سلام، ومسلمة بن كهيل، وأنس بن مالك، وعتبة بن حكيم، ومجاهد، وعطاء.. المراجعات: ١٥٥.

٤٢ ـ التفسير والمفسرون ٢: ٧٩.

٤٣ ـ المصدر نفسه: ٨٠.

٤٤ ـ مجمع البيان ٨: ١٥٧.

٤٥ ـ التفسير والمفسرون ٢: ٨٥.

٤٦ ـ المصدر نفسه: ٨٠؛ ومجمع البيان ١: ١٢١.

٤٧ ـ منتخب الأثر في الإمام الثاني عشر: ٤٥ . ٣٩٠.

٤٨ ـ بحار الأنوار ٥١: ٥٢؛ ومنتخب ميزان الحكمة: ٣٠؛ ونور الثقلين ١: ٣١.

٤٩ ـ التفسير والمفسرون ٢: ٨٠.

٥٠ ـ مجمع البيان ٨: ١٥٦.

٥١ ـ المصدر نفسه.

٥٢ ـ المصدر نفسه.

٥٣ ـ المصدر نفسه: ١٥٧.

٥٤ ـ الدر المنثور ٦: ٦٠٤؛ وشواهد التنزيل ٢: ٢٥؛ وتفسير الطبري ١٠: ٢٩٧.

٥٥ ـ التفسير والمفسّرون ٢: ١٠٢.

٥٦ ـ المصدر نفسه: ٧٦.

نظرية الجبر والاختيار عند المير داماد،
نقد وتعليق

د. رضا برنجكار (*)

توطئة

تحظى مسألة الجبر والاختيار ودور الإنسان في أفعاله وارتباطها بالإرادة الإلهية، بمنزلة خاصة في الفكر البشري منذ القديم وحتى اليوم، حتى طفحت آثارها بأشكال عدّة على العلوم المختلفة نظير: الكلام والفلسفة والفقه وأصول الفقه والأخلاق وعلم النفس، فبحثت في كل منها من زاوية معينة.

والذي يبدو أنّ دراسة هذه المسألة من زاوية دينية تحظى بأهمية بالغة تفوق الزوايا الأخرى؛ لأن الكثير من المسائل الدينية لها نحو ارتباط بهذه المسألة، فما لم تتجلي الصورة هنا بشكل صحيح لا يمكن فهم تلك المسائل كما ينبغي، فمعرفة الحكمة من بعثة الأنبياء، والسرّ في تكليف الله سبحانه عباده، والحكمة من الثواب والعقاب، والمعاد، والعدل الإلهي، والحسن والقبح، وغيرها من المسائل الكثيرة رهينٌ بهذه المسألة.

من هنا، نجدها من أوائل المسائل المطروحة في علم الكلام، وقد استقطبت المفكّرين والفلاسفة لإيضاح لغزها، فحاول كلّ منهم بيانها بما ينسجم مع أسسه الفكرية والعقيدية، فقال قوم بالجبر التامّ، وقال آخرون بعكس ذلك تماماً، وهو التفويض التامّ. وهاتان النظريتان من أوائل النظريات هنا، لكن لكلا النظريتين

(*) عضو الهيئة العلمية لجامعة طهران.

لوازم فاسدة لا يمكن قبولها، ولهذا حاول المفكّرون الإسلاميون إبداء حدّ وسط بين النظريتين للتخلّص من هذه المشكلات؛ فأبدى الفلاسفة الإسلاميون نظريات عدّة، وفقاً لما تسمح به أصولهم الفلسفية، فكان من جملتها «رسالة الجبر والاختيار» للفيلسوف المعروف المير برهان الدين محمد باقر الداماد الملقب بـ«المعلم الثالث» و«سيد الأفاضل»، أحد الفلاسفة المشهورين أيام الدولة الصفوية[١]، وأستاذ الفيلسوف الشهير صدر الدين الشيرازي، حيث ذكر في مدخل رسالة «الجبر والاختيار» أو «خلق الأعمال»، وبعد المقدّمة، الفرقَ بين الأفعال الإلهية والأفعال البشرية، ثم ذكر أنّ الإنسان مضطرٌ في أفعاله، وأعقبه بإشكال الثواب والعقاب، ليختم الرسالة بتحليل مسألة الشرور.

هذا، وقد تناول المؤلّف هذه المسائل بالبحث في كتبه الأخرى أيضاً؛ نظير «القبسات» و«الرواشح السماوية في شرح أحاديث الإمامية» و«الإيقاظات» و«الجبر والتفويض» و«القضاء والقدر»، والذي يعتقده مؤلّف كتاب «حكيم استرآباد الميرداماد» أنّ رسالة «خلق الأعمال» هي عين رسالة «الإيقاظات»، وينقل عن صاحب كتاب «عالم الآراء» قوله: إنّ «خلق الأعمال» للميرداماد هو الموسوم بالإيقاظات[٢]. وفي قبال ذلك، يرى صاحب الذريعة أن «خلق الأعمال» غير الإيقاظات[٣].

لكن من خلال مقارنة ثلاث نسخ مخطوطة لكتاب «خلق الأعمال» والنسخة المطبوعة ضمن كتاب «كلمات المحققين»، مع رسالة «الإيقاظات» المطبوعة في حاشية النسخة الحجرية لكتاب «القبسات»[٤]، ظهر لنا أن مضمون كتاب «خلق الأعمال» لا أثر له إلاّ في جزءٍ من مقدّمة كتاب «الإيقاظات». فقد أورد المؤلف في أول كتاب «الإيقاظات» ما ذكره في كتابه «خلق الأعمال» باختلافات لفظية طفيفة، إلى بحث «الثواب والعقاب»، أما المباحث التالية له (من وسط الصفحة ٦٨) أعني مسألة الدعاء وإشكال التسلسل في الإرادات، فلا أثر له في «خلق الأعمال»، ثم أعقبه بذكر بقية ما ورد في «خلق الأعمال» (من الصفحة ٧٢ إلى الصفحة ٧٥) مع إضافات ملحوظة تبلغ أحياناً اثنا عشر سطراً، وفي الختام ذكر الإيقاظات الستة التي هي بمنزلة المتن الأصلي للإيقاظات، وهي مما لا أثر له في «خلق الأعمال» أيضاً، وعلى هذا الأساس، يبدو أن المؤلّف كتب هاتين الرسالتين بشكل منفصل ولشخصين.

وقد أورد مضمون هاتين الرسالتين أيضاً في القبس العاشر من كتابه «القبسات»، مع اختصارٍ لبعض المطالب وتفصيلٍ لبعضها الآخر، وسيأتي في الملاحظات والانتقادات الإشارة إليها إن شاء الله.

وعلى حسب اطلاعي، فقد طبعت هذه الرسالة مرتين بشكل حجري: إحداهما ضمن كتاب «كلمات المحققين»، والأخرى مع كتاب «مسار الشيعة». وسنضعها بين يدي القارئ بعد تصحيحها وتنقيحها، ثم نعقبها بذكر ملاحظاتنا على ما ذكر فيها تحت عنوان: «الملاحظات والانتقادات». ورعايةً للاختصار في النقد ذكرنا النقاط المهمّة فحسب، وغضضنا الطرف عن بيان المقدمات والمباني الفلسفية المؤثرة في توضيح نظرية المؤلّف، كما اكتفينا ـ في إيضاح المسألة ـ ببيان بعض النقاط الأساسية والضرورية في ذلك.

رسالة الجبر والاختيار للمير داماد، نصّ وتصحيح

استعنّا في تصحيح هذه الرسالة بثلاث مخطوطات، موجودة بأجمعها في خزانة المخطوطات في مكتبة آية الله المرعشي النجفي في مدينة قم المقدسة، فالنسخة التي جعلناها في المتن هي المخطوطة المرقمة بـ(٦٨٦٩)، والنسخة الثانية والتي رمزنا لها بالحرف «ألف»، هي المخطوطة رقم (٣٨٦)، والنسخة الثالثة والتي رمزنا لها بالحرف «ب» برقم (٤٦٦٠).

وقد أضفنا بعض العبارات من نسختي (ألف) و(ب) للنسخة التي اعتمدناها في المتن؛ لأجل تتميمها، فما كان بين أقواس هلالية نظير الأقواس التالية: () فهو من نسخة (ألف)، وما كان بين المعقوفين نظير المعقوفين التاليين: [ ] فهو من نسخة (ب)، وتشير العلامة: « » إلى أن الكلمة أو العبارة الواردة فيها غير موجودة في بعض النسخ، ويحتمل صحّة المتن بدونها. أما اختلافات النسخ في بعض الألفاظ فقد ذكرنا في الهامش ما نحتمل صحّته منها فحسب، وتحاشينا عن ذكر الخاطئ أو ما لا معنى له.

(رسالة مسألة خلق الأعمال من مصنّفات فحل الفحول، خاتم حكماء الراسخين، قدوة عقلاء الشامخين، أفضل المتألهين، أكمل المُتَمَهِّرين، وارث علوم الأنبياء والمرسلين، باقر حِكَم الأولين والآخرين، المتمم الأوّل والمعلم الثالث لا زال

مُمَجَّداً محمداً)

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله ربّ العالمين حقّ حمده، والصلاة على خيرته من خليقته؛ محمد ـ صلى الله عليه وآله ـ والمعصومين من عترته.

سألتني أفاض الله ـ تعالى ـ عليك سُبُحات فيوضات[٥] القدس، عن مسألة خلق الأعمال، وهي من غامضات أغوار [(العلم)] وغوامض أسرار الحكمة، ولقد أوفيناها حقّها ـ مَن بالغ الفحص ـ في كتُبنا العقليّة، وصُحَفنا الحِكميّة، وفي كتابنا «الرواشح السّماويّة» في شرح أحاديث الإماميّة، وهو شرحنا لكتاب الكافي، لشيخنا الأقدم، رئيس المحدّثين «أبي جعفر الكليني» ـ رضوان الله تعالى عليه ـ

فالآن نلقي عليك ما إن أخَذته[٦] الفطانة بيدى قريحتك[٧] لَفَطّنَك لما يفيءُ بإزاحة الشّكوك وإماتة[٨] الأوهام بإذن الله سبحانه.

[فاعلم] أنّه فرقٌ ما بَيّنٌ، بين الفاعل لفعل ما بالإرادة والاختيار وبين جاعله[٩] التامّ الموجب إيّاه بإرادته واختياره المُفيض لوجوده ووجود علله وأسبابه وشرائطه ومنتظراته على الإطلاق.

فالمباشر الذى اختياره (أخير)[١٠] ما يستتمُّ به العلّة التامّة (لفعله)[١١] فاعلٌ (لذلك الفعل)[١٢] بالاختيار لُغَةً [(وعرفاً)] واصطلاحاً لدى الجماهير[١٣] العامّة والخاصّة، وليس هو بالجاعل التامّ الموجب إيّاه بالإرادة والاختيار إلاّ إذا كان مفيضاً لوجوده بإفاضته، وجملة[١٤] ما يفتقر إليه من العلل والأسباب بَتّةً.

وإذا دَرَيتَ ذلك بزغ[١٥] لك أنّ الانسان [من] حيث إنّه مباشرٌ لفعله، واختيارُه أخير منتظرات الفعل وآخر أجزاء علّته التامّة، فهو لا محالة فاعل مختارٌ لأفعاله وأعماله، وحيث إنّه ليس الذي يفيض وجود الفعل وعلله وأسبابه. إذ من جملة العلل والأسباب وجود نفسه وتحقّق قدرته واختياره وسائر ما يتعلّق به ذلك ممّا يغيب عن عقولنا ولا يحيط به أوهامُنا ـ فليس هو الجاعل[١٦] التامُّ الموجد، الموجب لأفعاله بالضروريّة[١٧] الفحصيّة؛ بل إنّما الجاعل التامّ (الموجد)[١٨]، الموجب لكلّ ذرّة من ذرّات الوجود بالإرادة والاختيار هو الملك الغني الحقّ المفيض لعوالم الوجود (بقضّها) وقضيضها[١٩] على الإطلاق، وليس يصادم ذلك توسيط العلل والأسباب والشرائط

والروابط الفائضة جميعاً مِن جناب فيّاضيّة [٢٠] الحقّة المطلقة.

ومن جملة العلل الرابطة والأسباب المتوسّطة قدرة العبد ومَنيّته [٢١] وشوقه [٢٢] بالنسبة إلى ما يؤثّره من [٢٣] أعماله وأفعال، وذلك كما أنّ الله سبحانه هو الموجد المفيض [(الجاعل)] لذات زيدٍ ووجوده مثلاً مع أنّ أباه وأمّه من جملة عِلله وأسبابه المستندة في سلسلتها الطوليّة والعرضيّة جميعاً إلى جاعليّته تعالى شأنه وتعاظم سلطانه.

.﴿قُلْ اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ﴾[٢٤]

وهذا البيان يستكشط [٢٥] غطاء الخفاء عن سرّ قول سادتنا الطاهرين ـ صلوات الله وسلامه على أرواحهم وأجسادهم أجمعين ـ :ـ لا جبر ولا تفويض ولكن أمرٌ بن الأمرين ـ [٢٦]، ومن هناك ما تسمع بعض شركائنا السالفين من الحكماء الراسخين يقول: «الإنسان مضطرٌ في صورة مختار»[٢٧]، ومنهم من يعكس القول، فيقول: مختار في صورة مضطرّ، وعند هذا سقط ما أعضل بك في المسألة من قولك: إذا كان الفعل من العبد لزم تعدّد المؤثر، وإذا كان من الله لزم الجبر، فإن أزعَجَ [٢٨] شرك أنّه وإن استتبّ [٢٩] القول حينئذ في توسيط اختيار العبد لكن بقى الإعضال في أمر المَثوبات والعقوبات الوارد بها الوعد والوعيد في التّنزيلات الكريمة الالهيّة والأحاديث الشريفة النّبويّة، فإنّ فعله وإن كان مترتباً على إرادته إلاّ إرادته لفعل، وإرادته لإرادة الفعل وإرادته لإرادة الإرادة، وهلمّ جرّاً إلى ما لا نهاية واجبة الحصول جميعاً، لا منه بل من تلقاء مبدء آخر، فمن أين له استحقاق المثوبة والعقوبة؟

فتدبّر في فحصك و(تَثَبَّت) في أمرك وافقهَنَّ أنّ استيجاب المثوبة والعقوبة من لوازم مهيّات الأفعال الحسنة والسيّئة، وإنّما يرجع [٣٠] ذلك إلى الفاعل المباشر لأنّه المحل القابل، دون المفيض الموجد، كما أنّ الأدوية التّرياقيّة والسّميّة إنّما تظهر آثارها في أبدان شاربيها [٣١] وأمزجتهم، لا في ذات مُوجدها الجاعل إيّاها، تعالى عن ذلك علوّاً كبيراً.

والطّبّ الرّوحاني في ذلك على قياس الطبّ [(الجسمانى)] فإذن الثواب والعقاب مترتّبان على إرادة الفاعل المباشر المستحقّ لهما بإرادته واختياره، واختلاف مراتبهما على حسب اختلاف ذوات الحسنات والسيّئات المستوجبة لهما في حدّ أنفسها.

ثمّ الشّرور الواقعة في الوجود في هذه [النّشأة] وفي النّشأة الآخرة، إنّما استنادها إلى الإرادة الرّبانيّة والإفاضة السُّبحانيّة بالعرض من حيث هي لوازم للخيرات الكثيرة التى تجب في سنّته الفيّاضيّة [(٣٢)] الحقّة والوهابيّة [(٣٣)] المطلقة تعلّق إرادته سبحانه بها بالذّات، على[(٣٤)] أنّك إن [(٣٥)] دَقّقت التأمّل وفتّشتَ بالتبصّر [(٣٦)]، صادفت بعقلك أنّ الشّرور المرادة لا بالذّات بل بالعرض في النّشأتين، إنّما شرّيّتها بالقياس إلى جزئيّات بخصوصها وأشخاص بعينها من أجزاء نظام عوالم الوجود - وهي طفيفة [(٣٧)] جداً بالنسبة إلى سائر الأجزاء. فأما بالقياس إلى النظم الجملي وكذلك بالقياس إلى تلك الأشخاص والجزئيّات، لا بحسب أنفسها، بل بما هي من أجزاء النّظام الجملي التامّ الفاضل الشريف الكامل، فلا شرّ ولا شريّة [فيه] أصلاً.

فلو كان اللاحظ لنظام الوجود محيط اللحظ بجملة النّظام وبالأسباب المتأدّية إلى المسبّبات جميعاً[(٣٨)] لم يكن يجد [(٣٩)] في الوجود ما يصحّ أن يُطلق عليه الشرّ أو ينسب إلى[(٤٠)] بوجه من الوجوه فليتبصّر.

ولعلّ للوجهين قال عزّ [اسمه] قائلاً في آية الملك: ﴿بِيَدِكَ الْخَيْرُ﴾ (آل عمران:٢٦).

لا للأوّل منهما فقط، كما في كلام البيضاوي حيث قال: ذكر الخير وحده لأنّه مقضى [(٤١)] بالذات والشرّ مقضى بالعرض؛ إذ لا يوجد شرّ جزئي ما لم يتضمّن خيراً كلياً [(٤٢)].

وممّا [(٤٣)] يجب أن يعلم [(٤٤)] أنّ الشّرور إنّما دخولها بالعرض في القضاء لا في القدر، فليتفقّه[(٤٥)].

فهذا شطرٌ (من) [(٤٦)] جزيل القول وحقّ البسط فيه على ذمّة [(٤٧)] ما يسّرنا الله (له)[(٤٨)] بعظيم فضله وكبير طوله.

وكنت [(٤٩)] مسؤولاً (في [(٥٠)] شهر ذي القعدة الحرام، العام [(٥١)] الثاني والألف من الهجرة المباركة النبويّة - أفقر المفتاقين إلى رحمة الله الحميد الغني، محمّد بن محمد، يدعى باقر الداماد الحسيني - ختم الله له بالحسنى حامداً مصلياً (و)[(٥٢)] مسلّماً)[(٥٣)].

تمّ في شهر ربيع الثاني ١٠٨٦.

نظرية المير داماد، وقفات وملاحظات

تعرّض المؤلّف في بداية رسالته للفرق بين أفعال الإنسان وأفعال الله سبحانه، وانتهى إلى أنّ جوهر الفرق بينهما هو أنّ الإنسان حين يباشر الفعل بنفسه يريده، والإرادة ليست إلاّ جزءاً من أجزاء العلة التامّة، وهو الجزء الأخير، وأما بقية أجزاء العلة فليس لها ارتباط به، وهي خارجة عن اختياره. وأما الله سبحانه وتعالى فإنه خالقٌ لأفعاله، وهو العلة التامّة لها؛ بمعنى أنه يوجد فعله بتمام ما له من مقدّمات وأسباب وعلل، وبذلك يخرج الفعل إلى حدّ الوجوب والوجود.

ولنا بعض الملاحظات على ما ذكره في هذا المجال، كالتالي:

١ ـ ظاهر عبارة المؤلف في المقام وغيره أن أفعال الإنسان داخلة في دائرة أفعال الله، وتنتهي إلى إرادته تعالى أيضاً، فالله سبحانه هو الموجد لجميع العلل والأسباب بما فيها علل وأسباب فعل الإنسان. من ناحية أخرى، إن إرادة الإنسان أحد أجزاء العلّة التامة للفعل، فإذا ضممنا إحدى هاتين المقدمتين للأخرى كانت النتيجة كالتالي: إن السبب لإرادة الإنسان هو الله سبحانه أيضاً، وعليه فليس للإنسان أيّ دور في أفعاله؛ لأن دوره فيها هو إرادته لها، وإرادته من أفعال الله أيضاً.

الجدير ذكره هو أنّ المراد من الإرادة هنا ليس هو «قدرة الإنسان على الإرادة»؛ إذ لا شك في أنّ الله سبحانه منح الإنسان هذه القدرة، فهو مالكٌ لها قهراً، إنما الكلام في تنفيذ وإعمال هذه القدرة في المواطن المختلفة، بمعنى إرادة الإنسان فعلاً معيناً؛ فإنه لو لم يكن للإنسان دورٌ في الفعل لما كان لمدحه وذمّه معنى، كما لم يكن لمنحه الثواب أو استحقاقه العقاب معنى أيضاً.

وقد صرّح المؤلّف بما قلناه في تتمة كلامه حول المسألة، وأبدى له تأويلاً سيأتي الكلام حوله، إن شاء الله.

وفيما يتعلّق بأفعال الإنسان، يجب التمييز بين أفعاله الظاهرية والباطنية، فإن بينهما فرقاً كبيراً، ومع ذلك لم تسلّط الأضواء على هذا الجانب، فالأفعال الباطنية إنما تتم بصبّ الإنسان إرادته في قالب فعل معين، وبعدها تصل النوبة للفعل الخارجي الظاهري، وفي هذه المرحلة تتحرّك عضلات الإنسان نحو الفعل بسبب تأثير الإرادة الباطنية له، وبذلك يصدر الفعل خارجاً.

ولا تلازم بين هاتين المرحلتين من الناحية العقلية؛ إذ قد يستخدم الإنسان قدرته في إرادة فعل معين، لكن في مقام الإتيان به تُسلب عنه القدرة على الإتيان به خارجاً، إما لحصول العجز في بعض أعضائه، أو لعروض مانع عن الإتيان به، وبالتالي فلا يتحقّق الفعل خارجاً مع إرادة الإنسان له. كما أن العكس متصوّر أيضاً؛ فقد يصدر الفعل من الإنسان خارجاً مع عدم إرادته له؛ كما في الأفعال غير الاختيارية.

وأما دور الإنسان في الأفعال الاختيارية التي يتعلّق بها الأمر والنهي والمدح والذم، ويستحقّ فاعلها الثواب أو العقاب، فإن أقلّ ما يمكن تصويره من دوره فيها هو أنه حرّ في تصميمه وإرادته للعمل أو تركه، فالذي نراه هو أنّ هذه الإرادة هي المؤثرة في الفعل خارجاً، وإن كان تأثيرها بانضمام بعض المقدمات والشرائط الخارجية لها، بل وإن كانت هذه المقدمات المنضمّة غير اختيارية، فإن هذه الإرادة هي الباعث على إيجاد العمل خارجاً.

وعلى هذا الأساس، إذا قيل: إن الفعل الخارجي صادر عن الله مباشرةً وليس للإنسان دور في إيجاده، أمكن تصوّر الثواب والعقاب أيضاً؛ لأن لله أن يثيبه أو يعاقبه على إرادته، لا على الفعل الصادر منه خارجاً؛ فإن المعيار في الأفعال جميعاً هو إرادة الفاعل وقصده للفعل، ولهذا نجد الاهتمام والحث الأكيد على النية في الروايات الشريفة.

وإذا سلّمنا ما ذكر حول الأفعال الباطنية، كان كلام المؤلّف حول الأفعال الظاهرية مقبولاً؛ فإن الإنسان لا يوجد أو يهيئ جميع أسباب وعلل الفعل الخارجي، وإنما يريد الفعل وينويه، فتؤثر هذه الإرادة أثرها فيما لو وافقت القوى البدنية والأسباب الخارجية الأخرى؛ وعليه فالإنسان ليس هو الموجد للفعل الخارجي بتمامه، وإنما له سهمٌ في إيجاده، وهو إرادته له، وهي سبب انتساب الفعل إليه، واستحقاقه الثواب والعقاب.

٢ ـ وفقاً لما ذكره الميرداماد، فإنّ أفعال الله سبحانه على نحوين؛ أحدهما فعله من دون واسطة، والآخر فعله بواسطة أمور أخرى، وجميع الوسائط في الأفعال من النحو الثاني من مخلوقات الله سبحانه، وأفعال الإنسان الاختيارية من هذا القبيل، فإذا أراد الله سبحانه إيجاد فعل الإنسان خلق فيه القدرة عليه وأوجد فيه النية والإرادة

للفعل، وبذلك يتحقق الفعل خارجاً؛ وعليه فإن القدرة والإرادة لفعل معين ليست إلا وسائل لتحقّق الإرادة الإلهية، ومن الواضح أنّ الوسيلة والأداة لا يمكن تعلّق التكليف بها، كما لا تستحقّ ثواباً أو عقاباً، خصوصاً إذا لاحظنا أن خالقها وموجدها هو الله سبحانه.

٣ ـ نقل المؤلف في كتابه «القبسات» عن ابن سينا قوله: «الإنسان مضطرّ في صورة مختار»(٥٤)، وقد ذكر ابن سينا هذه العبارة في كتابه «التعليقات» تارةً مع قوله: «قد قيل»(٥٥)، وأخرى من دون ذلك(٥٦)، وقال في توجيهها: إن الإنسان يأتي بالأفعال لدواعٍ وأغراض معيّنة، وهذه الدواعي والأغراض خارجة عن اختياره ومن الأمور المجبور عليها؛ وعليه فأفعال الإنسان واقعة تحت تأثير عوامل جبرية وغير اختيارية، فهي كالأفعال والحركات الواقعة في الطبيعة من دون اختيار.

نعم، الفرق بين فعل الإنسان والأفعال الطبيعية هو أن الإنسان له إدراك لأغراضه من الفعل بخلاف الطبيعة فلا إدراك لها، وانتهى إلى النتيجة التالية وهي أن الفاعل المختار هو الله سبحانه، لا غير؛ لأنه لا غرض له من أفعاله(٥٧).

ومع غض النظر عن مسألة إرادة الله، توجد بعض الملاحظات على ما ذكره ابن سينا؛ فظاهر كلامه أن الإرادة ليست جزءاً من الأهداف والدواعي، وإنما إذا لاحظ الإنسان بعض الأغراض والأهداف حصلت له إرادةٌ للفعل، فإن كانت هذه الأهداف والدواعي علّةً تامة لإرادة الإنسان، كان كلام ابن سينا صحيحاً، وكان الإنسان مجبوراً ومضطراً إلى الفعل، وكان ظاهره مختاراً وفي الواقع مجبوراً، كما يمكن الجمع بين كلامي ابن سينا والميرداماد في هذه الصورة أيضاً؛ إذ على هذا الأساس يخلق الله سبحانه الداعي للفعل في ذهن الفاعل، وبهذا تحصل للإنسان إرادة الفعل، وبالتالي يوجد الفعل خارجاً.

لكن يجب القول: إنه يوجد سبيلٌ آخر لبيان العلاقة بين الدواعي والإرادة، وهو أن نتصوّر الإرادة مستقلّةً عن الدواعي وننكر علّية الدواعي لها، وبذلك يكون الإنسان مختاراً في إرادة فعلٍ معيّن أو تركه، لكنه يلاحظ هذه الدواعي عند إرادته شيئاً ما، فيرجّح شيئاً على آخر، فبملاحظة مجموع الظروف المحيطة والخصوصيات الداخلية والخارجية تفتح أمام الإنسان طرق مختلفة، وخيارات عديدة، لكن ليس له

إلا اختيار أحدها فحسب، وهذا ما يفرض عليه اختيار بعضها على بعض، وترجيح أحدها على الآخر، فيبرز هنا دور المرغّبات حيث إن كلاً منها يرغّب الإنسان ويدعوه لاختياره على غيره، فيميل إلى أحدها، فيختاره ويرجّحه على الباقي.

إلا أنّ دور هذه المرغبات في إرادة الإنسان إنّما هو دور الداعي والطالب، لا دور العلّة التامة للإرادة، وهذا ما تدل عليه لفظة «الداعي» أيضاً؛ وعليه فلا يمكننا الحطّ من شأن الإرادة بسبب وجود الدواعي، فإنّ الإرادة ـ بفضل القدرة المعطاة للإنسان ـ حاكمة ومسلّطة على الدواعي، لا محكومة لها.

٤ ـ طرح المؤلّف في أواسط رسالته إشكال استحقاق الثواب والعقاب بناءً على مبناه في المسألة، فقال: إذا كانت جميع أفعال الإنسان مخلوقةً لله سبحانه بما في ذلك إرادته، فلماذا يؤاخذ الإنسان ويعاقبه على ما صدر منه؟

وأجاب على ذلك بقوله: إن المستحقّ للعقاب ليس هو الفاعل، وإنما محلّ الفعل وهو الإنسان، وصرّح بأن أفعال الإنسان الاختيارية نظير المؤثرات الطبيعية لا تؤثر إلاّ في المحل، فكما أن الدواء يؤثر في المحل لا في الصانع له، كذلك أفعال الإنسان؛ وعليه فالإنسان إنما يستحقّ الثواب والعقاب لا باعتبار أنه فاعل لما يوجبهما، وإنما باعتبار أنه كان وعاءً لهذه الأفعال.

والسؤال الذي نطرحه هو: إذا كان الإنسان وعاءً للأفعال فحسب، ولا يوجد بينه وبين الجمادات فرقٌ من هذه الجهة، فما الداعي لبعثة الأنبياء؟ ولماذا أمر بالواجبات ونُهي عن المحرمات؟ وإذا ما فعلنا فعلاً في وعاء معين، فهل يصحّ لنا تكليفه بشيء ثم مؤاخذته على ذلك؟ من وجهة نظر العقل لا يصحّ أمر أحد ونهيه إلا إذا كان فاعلاً له، ومع ذلك كان حراً في إتيانه بالفعل أو تركه، لا ما إذا كان مجرّد وعاء للفعل.

النقطة الثانية هي أن الكلام في الثواب والعقاب، لا في الأثر التكويني للأفعال، فإن كان كلامنا حول الآثار التكوينية للأفعال، لكان كلام المؤلف صحيحاً، لكن الكلام في الجزاء التشريعي لها، وعلى سبيل المثال: إذا شرب الإنسان خمراً إما بسبب جهله بالحكم، أو الموضوع كما لو تصوّره ماءً فشربه فبان خمراً، أو كان عالماً بأنه خمر وعالماً بحرمته، لكنه شربه إكراهاً، ففي هذه الحالات سيؤثر

الخمر أثره التكويني وهو الإسكار، ولكن هل يؤاخذ ويعاقب مثل هذا الشخص؟ كلامنا في هذه النقطة، ولا يؤمر الإنسان بشيء أو ينهى عنه إلا إذا كان عالماً وقادراً على الفعل، لا ما إذا كان وعاءً له، والجميع يعلم أن القدرة والعلم من شروط التكليف والمؤاخذة.

النقطة الثالثة: يبدو أن كلام المؤلف لا يمكن توجيهه إلا وفقاً لنظرية الأشاعرة المنكرين للحسن والقبح العقليين والذاتيين. نعم ينبغي الالتفات إلى أن نظرية الكسب. التي يقول بها الأشاعرة وتنتهي أخيراً إلى الجبر. تنسجم مع قولهم بإنكار الحسن والقبح الذاتيين، وإن لم نؤمن بصحتهما معاً.

٥ـ آخر مسألة تعرّض لها المؤلف في هذه الرسالة هي مسألة الشرور، والسبب في تأخيرها هو أنّه يرى أن جميع الأفعال مخلوقةٌ لله سبحانه، من هنا يطرح السؤال التالي نفسه: إنّ الله خير مطلق فكيف تصدر منه هذه الشرور؟

وقد أجيب عن هذا السؤال بأجوبة كثيرة، وقد تعرّض المصنف إلى جواب هذا السؤال في كتابه «القبسات»[٥٨] عند بيانه سبب نسبة الله سبحانه الخير إلى نفسه دون الشر في قوله تعالى: ﴿بِيَدِكَ الْخَيْرُ إِنَّكَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ (آل عمران: ٢٦)، حيث ذكر ثلاث ملاحظات، يعدّ كل منها جواباً على السؤال المذكور، وتعرّض في هذه الرسالة إلى الجوابين الأخيرين منها فقط، ويرى أنها منطبقة على الآية المشار إليها. وحاصل الأجوبة هو أن الشرّ على نوعين: أحدهما الشر بالذات والشر الحقيقي. والآخر الشرّ بالعرض. والشرّ بالذات لا وجود له بل هو العدم المحض، ولا يحتاج إلى علّة، ولا ينسب إلى الله سبحانه (وهذا هو الجواب الأول في القبسات).

وهناك بعض الموجودات إذا لاحظنا أصل وجودها فهي خير، ولكن باعتبار أنها تحول بين بعض الموجودات وبين كمالها تكون شراً بهذا الاعتبار، فهي شرورٌ بالعرض وتنسب إلى الله بالعرض أيضاً؛ وذلك أن إرادة الله سبحانه تعلّقت بإيجادها باعتبارها من الخير الكثير، وهذه الجهة هي الملحوظة بالذات، ولكن بما أن لازم وجود هذه الموجودات والخيرات الكثيرة هو الشرور القليلة، فالشرور القليلة تكون مرادةً بالعرض أيضاً (وهذا هو الجواب الثاني في القبسات والجواب الأول في هذه الرسالة). مضافاً إلى أنه ينبغي الالتفات إلى أن لوازم الماهية تنسب إلى الماهية بالذات،

لكنها قد تنسب إلى جاعل الماهية وخالقها بالعرض أيضاً (وهذا تتمّة الجواب الثاني في القبسات)؛ وعلى أساس هذا الجواب تكون الشرور موجودات عرضية.

ثم حاول المؤلّف إثبات ما ذكره قائلاً: إن الموجودات التي هي شرور بالعرض ليست شروراً من جميع الجهات، بل هي شرّ من جهة وخير من جهة أخرى، وبيّن ذلك بأن الشرور العرضية إنما هي شرورٌ بالقياس إلى بعض الأجزاء القليلة في العالم وموجبة لفقدانها للكمال، بخلاف ما إذا قيست إلى أكثر أجزاء العالم أو قيست إلى هذه الأجزاء القليلة ضمن وجودها في عالم الوجود، فلن تكون شراً. وبعبارة أخرى: إذا لاحظنا العالم بنظرة جامعة لم يكن فيه شر أبداً (وهذا هو الجواب الثالث في القبسات، والجواب الثاني في هذه الرسالة).

وقد استعان المؤلّف في هذه الأجوبة الثلاث بالأجوبة المطروحة على هذا الإشكال، ومنها:

أ. الشر أمر عدمي (نظرية أفلاطون).

ب. الشر أمر وجودي وهو بحاجة إلى جعل وإيجاد، لكن بما أن بعض الشرور موجود ضمن الخيرات الكثيرة فترك الخير الكثير لأجل الشر القليل ليس صحيحاً (وهذه النظرية منسوبة لأرسطو، وعلى أساسها تنقسم الموجودات بلحاظ اشتمالها على الخير والشر إلى خمسة أقسام: (أ) الخير المحض. (ب) الخير الكثير والشر القليل. (ج) الخير والشر متساويان. (د) الشر الكثير والخير القليل. (هـ) الشر المطلق. والله سبحانه خلق القسمين الأولين فحسب.

ج. الخير والشر النسبي.

د. الشر بلحاظ الأمور بنظرة جزئية لا بلحاظها بنظرة كلية وإلى المجموع عامة.

ويبدو أن المؤلّف لم يرتضِ أحدَ هذه الأجوبة منفرداً، ولهذا سعى للاستلهام منها والإجابة بما ذكر، فقال أولاً: إن الشر عدمٌ وفقدان للكمال، ولهذا فلا يحتاج إلى جاعل وخالق، ثم نبّه على أن فقدان الكمال وإن كان أمراً عدمياً إلا أن بعض الموجودات سبب ومنشأ له، ولهذا فإنها شرّ بمعنى أنها منشأ وسبب للشر. وهنا يطرح السؤال التالي نفسه: لماذا خلق الله سبحانه سبب ومنشأ هذه الشرور؟ وفي جوابه يقول

أرسطو: إذا لوحظت شرّية هذه الموجودات بالقياس إلى خيرها كان شرّها قليلاً جداً، فلأجل إيجاد الخيرات الكثيرة لابد من إيجاد الشرّ القليل ولو عرضاً.

وهذا الجواب ليس مرضياً؛ فإن الشر ـ على أيّ حال ـ صادر من الخير المطلق الذي هو الله سبحانه وتعالى؛ ولهذا فإن المؤلّف استلهم في المرحلة اللاحقة من الجوابين الأخرين (الثالث والرابع)، وقال: إن الشر بالعرض نسبي، والشر إنما هو بالنظر إلى بعض أجزاء العالم، وأما إذا ما لوحظ المجموع فليس هناك من شر، وبه يتبيّن أن النظرة الجامعة الكاملة أفضل من النظرة الجزئية الضيقة.

ومما يجدر الالتفات إليه أنّ كل واحد من هذه الأجوبة يعتمد على بعض المقدّمات ويتكئ على بعض المبادئ الخاصة، وقد أقيمت الأدلّة على صحة كل منها، وهذه الأدلة خاضعة للنقاش والبحث. والذي أراه في مسألة الشرور أنّ الجواب الصحيح مختلف عن الأجوبة المذكورة، لكن بيانه بحاجةٍ إلى بحث مفصل لا يسعه المقام. ولكن أشير إلى نقطة واحدة في هذا المجال، وهي أن النظرة العامة والجامعة للأمور وملاحظة العالم بتمام خصائصه أمرٌ خارج عن وسع الإنسان، وإنما هو من شأن خالق العالم، فهو الوحيد الذي يسَعه النظر إلى العالم بهذه النظرة؛ وعليه فإذا كان معيار الخير والشر هو النظرة الكلية للعالم، فهل يوجد في هذا العالم شرٌ وفقها أم لا؟ وإذا وُجد فما هو معناه؟ هذا ما يتوقف على مراجعة ودراسة النصوص الدينية الواردة في هذا المجال.

٦ ـ بالنسبة لما ذكره البيضاوي هنا، ينبغي الالتفات إلى أنّ للبيضاوي توجيهين آخرين أيضاً هما:

أ ـ إن نسبة الخير إلى الله وعدم نسبة الشر إليه إنما هو رعايةٌ للأدب في كلام العبد مع الله سبحانه.

ب ـ إن الآية الكريمة في مقام الكلام عن الخير؛ لأنّها بصدد الحديث عن بشارات النبي، ﷺ وقد نزلت عند تهيئته المسلمين لحرب الخندق.

وبعد أن أوضح البيضاوي هذه الوجوه الثلاثة، قال: إن بقية الآية ـ وهي قوله تعالى: ﴿إِنَّكَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ (آل عمران: ٢٦) ـ جاءت للتنبيه على أن الشر بيد الله سبحانه أيضاً؛ لأن قوله: ﴿كُلِّ شَيْءٍ﴾ عامّ وشامل للخير والشر معاً[٥٩].

الهوامش

١ ـ للاطلاع على حياته وحاله، راجع ترجمته المذكورة في مقدّمة كتابه «القبسات»، وكتاب «حكيم استرآباد الميرداماد».

٢ ـ راجع: حكيم استرآباد الميرداماد: ١٢٢، ١٤١.

٣ ـ راجع: الذريعة إلى تصانيف الشيعة ٧: ٢٤٣.

٤ ـ ضمن الصفحات ٦٦ ـ ١٤٨.

٥ ـ فيوضات عالم القدس: أ ـ ب.

٦ ـ أخَذتَ ـ ب.

٧ ـ يمكن أن تكون الجملة بإضافة «مع» قبل كلمة «الفطانة»، بأن يكون العبارة هكذا: (.. ما إن أخَذَته مع الفطانة بيدي..).

٨ ـ إحاطة ـ ب.

٩ ـ فاعله ـ ب.

١٠ ـ ليس في ـ ب.

١١ ـ ليس في ـ ب.

١٢ ـ ليس في ـ ب.

١٣ ـ الجماهير من العامّة ـ ألف.

١٤ ـ جميع ـ ب.

١٥ ـ شرع ـ ب، بزغ أي تبيّن وشرع أي طلع وظهر.

١٦ ـ هو الفاعل التام الموجب لأفعاله بالضرورة ـ ب.

١٧ ـ بالضرورة ـ ألف ـ ب.

١٨ ـ ليس في ب.

١٩ ـ ويفيضها ـ ب، والقضّ أي صغار الحصي، والقضيض ما تكسّر من الحصى ودقّ.

٢٠ ـ فائضية ـ ألف.

٢١ ـ نيته ـ ب.

٢٢ ـ إرادته ـ ألف ـ ب.

٢٣ ـ في ـ ب.

٢٤ ـ الرعد: ١٦.

٢٥ ـ يستكشط أي يكشفه وينزعه عنه.

٢٦ ـ التوحيد: ٣٦٢؛ وبحار الأنوار ٥: ١٧؛ والكافي ١: ١٦٠.

٢٧ ـ راجع : ابن سينا، التعليقات: ٥١، ٥٣؛ وميرداماد، القبسات: ٤٤٤.

٢٨ ـ أزعَجَهُ، أي أقلقه وقلعه من مكانه (الصحاح ١: ٣١٩) زعج.. أصل واحد، يدلّ على الإقلاق وقلّة الاستقرار (معجم مقاييس اللغة ٣: ١٢).

٢٩ ـ أسقط ـ ب ـ واستتبَّ أي تبين واستقام.

٣٠ ـ مرجع ـ ب.

٣١ ـ شاربها ـ ب.

٣٢ ـ لفائضية ـ ب.

٣٣ ـ الرّبانية ـ ب.

٣٤ ـ هذا هو الوجه الثاني في تبرير الشرور.

٣٥ ـ إذا ـ ب.

٣٦ ـ وَقَّت التَبَصُّرَ ـ ب ـ فتشه أي تفّحه وسدل عنه وبحث عنه، ووقع الكاتب الكتاب أي حذف الفضول والزوائد عنه.

٣٧ ـ قليلة ـ ب.

٣٨ ـ جملة ـ ب.

٣٩ ـ يجب ـ ألف.

٤٠ ـ وينسب إليه الشرية ـ ب.

٤١ ـ في المصدر: المقضى.

٤٢ ـ راجع تفسير البيضاوي: ٧٢.

٤٣ ـ وإنّما ـ ب.

٤٤ ـ تعلم ـ ب.

٤٥ ـ فلتفقه ـ ألف ـ ب.

٤٦ ـ ليس في ب.

٤٧ ـ ذمّته ـ ب.

٤٨ ـ ليس في ألف ـ ويمكن تصحيح العبارة بصور ثلاث: الأولى: ... وحقّ البسط فيه على ذمّة من يسّره الله.. الثاني: .. وحقّ البسط فيه على ذمّتي ما يسّرني الله.. الثالث: .. فهذا شطر من جزيل القول ـ وحقّ البسط فيه على ذمّته ـ ما يسّرنا الله..

٤٩ ـ كتب ـ ألف ـ ب.

٥٠ ـ في ٢٢ شهر جمادى الأولى ١٢٥٧ ـ ب.

٥١ ـ لعام ١٠٢٥ ـ ألف.

٥٢ ـ ليس في ألف.

٥٣ ـ ليس في ب.

٥٤ ـ القبسات: ٤٤٤.

٥٥ ـ التعليقات: ٥١.

٥٦ ـ المصدر نفسه: ٥٣.

٥٧ ـ المصدر نفسه: ٥١، ٥٣.

٥٨ ـ القبسات: ٤٦٦، ٤٦٧.

٥٩ ـ انظر تفسير البيضاوي ١: ٧٢، ذيل الآية ٢٦ من سورة آل عمران.

التصنيف الشمولي في السيرة الحسينية

قراءة في كتاب «مع الركب الحسيني من المدينة إلى المدينة»

الشيخ محمد صحتي (*)

ترجمة: محمد عبدالرزاق

تمهيد

عندما نراجع حياة الإمام الحسين نجدها تتكوّن من ثمانية وخمسين عاماً يختتمها نهار يومٍ بُعيد سويعات من المقاومة والدفاع عن النفس، وتكاد حياته . تتلخص في النقاط التالية:

١ ـ ثماني سنوات في حجر الرسول بالمدينة المنورة.

٢ ـ ثلاثون عاماً عاشها مع أبيه في المدينة والكوفة.

٣ ـ عشر سنوات مع أخيه الحسن في المدينة.

٤ ـ ما يقارب العشر سنوات عقب استشهاد الإمام الحسن ، تسلّم خلالها إمامة الأمّة؛ حيث كان حينها ـ ولتسع سنين ونصف السنة ـ داخل المدينة المنورة.

٥ ـ الستة أشهر الأخيرة من مسيرته، قضى أربعةً منها في مكة المكرمة بجوار بيت الله، والشهران المتبقيان تصرّما بين المدينة ومكّة والقسم الأعظم منها كان في مسير مكة والكوفة وكربلاء، ثم توقف في كربلاء ثمانية أيام ليستشهد بعدها ظهيرة عاشوراء سنة ٦١هـ.

(*) باحث في مجال المصادر التاريخية الإسلامية.

تأسيساً على ذلك، يكون الإمام الحسين قضى مجمل عمره الشريف في أجواء عبادية معنوية بين مدينة يثرب ومكّة المكرمة (حجَّ واعتمر لأكثر من عشر مرات مشياً على الأقدام من المدينة إلى مكة)، يُستثنى من ذلك أواخر أيام حياته خارج المدينة ومن ثم خارج مكة، ذلك الخروج الذي لم يكن عن رغبته واختياره، بل تماشياً مع الظروف القاهرة، ولو أنّ حكّام الجور في زمانه تركوه وشأنه لما تخلّى عن مجاورة المدينة ومكة المكرمة، مدينتي العبادة والروحانية، ولولا هذا الحكم الجائر لما رجَّحَ عملاً على عمل العبادة والطاعة لمولاه، فهو ـ قبل كلّ شيء ـ رجلُ التقوى والعبادة؛ فأبرز ما يميّزه هو الزهد والعبادة، حالُه في ذلك حال جده ☐ وأبيه وأخيه الحسن .

أين الدراسات الحسينية عن الحسين ما قبل عاشوراء؟!

إلاّ أنّ الغريب في نتاجات الكتّاب والباحثين في حياة الإمام الحسين، تركيزها ـ وبشكل كبير ـ على الستة أشهر الأخيرة من عمرٍ ناهز الثمانية والخمسين عاماً، متجاهلين تماماً مائة وخمسة وعشرين يوماً قضاها بمكة مجاوراً للكعبة الشريفة، فقد صَبَّ الباحثون جُلّ اهتمامهم على شهرين من حياته بين صحاري مكّة والكوفة وكربلاء، ليختزلوا من بعد ذلك القصّة في سبعة أو ثمانية أيام بكربلاء، قادَه إليها الإجبار والاضطرار، وفي المحصلة هم لا يعرفون الإمام إلا من خلال يومٍ واحد نابَ عن ثمانية وخمسين عاماً هو يوم عاشوراء، يوم الموت، يوم الفاجعة، وما أكثر تهويلهم لهذا اليوم المغمور بالظلمة والبؤس، محاولين بذلك إنارة تلك الظلمة وإشاعة لياليها الحالكة ليقرأوا على الناس: «كل يوم عاشوراء وكل أرض كربلاء» كأنّه كلام الوحي المنزل.

ربما تلخّص هذه الأفكار القائمة والانتقائية مرادنا من قصّة الحسين: ١ ـ ليقصد عامة الناس الحسين طلباً للشفاعة وغفران الذنوب. ٢ ـ ليقتصر عمل رواة المقتل والخطباء على إبكاء الناس والتباكي من حولهم. ٣ ـ ليكون الحسين رمزاً لبعض الفرق المتطرّفة، كالزيدية والإسماعيلية والسربدارية والقزلباش[1]، وهذا ما يسعى إليه أتباعهم اليوم. ٤ ـ لتتخذ بعض الأحزاب السياسية والأجنحة العسكرية فيها ـ

ابتداء من المختار الثقفي والتوابين وحتى التكتلات المعاصرة ـ من الإمام الحسين وقضيته دافعاً لتحفيز أفرادها على القتل والاقتتال. ٥ ـ لتتخذه بعض الجهات التابعة للسلاطين أداةً لتخدير تابعيهم. ٦ ـ أما أصحاب المصائب والوفيات فغايتهم من تلك المواضيع لا تتجاوز مجالس تأبين الموتى ووضع التمائم على قبورهم.

نعم، هذا هو الجانب السلبي والمشرئب في العتمة، وإن كان هناك جانب إيجابي ـ حتى من ضمن النقاط الست الآنفة الذكر ـ يتمثّل في بعض المذاهب والمدارس الفكرية، وغيرها من القادة والزعماء الحقيقيين ممّن كان يقرأ في الحسين وقضيته مفاهيم الإباء والحرية والعبادة والزهد والتقوى، ويرون فيه وفي عاشورائه سبيلاً للخلاص من الذلّ والضيم والخنوع والاستبداد بشتى أشكاله، وإن كان ذلك على حساب الشهادة والتضحية بالدماء، وما أكثر من يقرأ الحسين في مفردات الحرية والشهادة والتضحية هذه الأيام وفقاً لتلك الرؤية.

لقد كان الإمام الحسين ـ بحق ـ مصداقاً لما عُرف به من نعوت، أمثال «سيد الشهداء» و«أبو الأحرار» و«رمز الحرية» و«إمام الأخيار» و«سيد أباة الضيم» و«كاشف المبطلين» و«محارب المستبدّين بالدين»، وقد كتب في ذلك مئات الكتب والرسائل لا يسع المقال تكرارها، إنما نلخّص القول في كلمتين هما: الجهاد والشهادة.

بينما تبقى متضائلة نسبة أولئك الذين يريدون في الحسين تحقيق الحياة وتنمية أبعادها، الأمر الذي تسبّب في إقصاء ثمانية وخمسين عاماً من حياة الإمام؛ فاقتصر التركيز على يوم واحد منها، هو يوم عاشوراء (يوم الموت والشهادة)، وكانت ولا تزال الكتب المؤلّفة في الإمام الحسين تحمل عناوينها التقليدية من قبيل: مصرع الحسين، ومراثي الحسين، وأكثرها حضوراً مقتل الحسين، حتى إنك لو أطلقت كلمة المقتل لانصرفت لمقتل الحسين مباشرةً دون الحاجة لقرينةٍ تذكر، وتكاد أهمية كتابة المقتل في الموسوعات الشيعية لا تقلّ عن أهمية قراءة المجالس الحسينية وكتابة مراثيها، وهو موضوع متشعب الأطراف له أبعاده الخاصة، ولا بد من تسمية كتب من هذا القبيل بـ «المقتل» أو «الشهادة» إذا ما أردنا تحسين مسمّاها، وذلك نظراً لتركيز مؤلّفيها على أحاديث القتل والمقتول، وسرد جملة من الفجائع والجرائم الحاصلة يوم عاشوراء.

أما ما صدر من كتب ـ على قلّتها ـ خلال القرن المنصرم تحت عناوين «حياة الإمام الحسين» وما شابه ذلك، فإنها لم تقع على مسمّاها، وخلافاً له كان مدار حديثها حول استشهاد الإمام وتداعياته بالدرجة الأولى؛ فهي وإن كانت بظاهرها تبدأ من موضوع ولادته ، إلاّ أن حديثها سرعان ما يتّجه نحو قضية مقتله؛ بحيث إنّ أول ما يطالعك فيها هو الإخبار عن مقتله على لسان الأنبياء ـ من آدم إلى الخاتم ـ فهو سابق حتى لولادته، فبكته الأنبياء معلنةً بذلك مظلوميّته الكبرى.

ومجمل القول: إن غالبية من كَتَب في الحسين ومقتله لم تتجاوز خطواتهم حدود الكوفة وكربلاء، ولم يخرجوا في قراءاتهم لسيّد الشهداء عن دائرة مأساوية عاشوراء الضيّقة، إلاّ أنه صدر هذه الأيام كتاب في ستة أجزاء تناولت صفحاته حركة الحسين من المدينة وحتى العودة إليها، مستوفياً ـ إلى حد كبير ـ مقدمات ونتائج فاجعة عاشوراء. ومقالنا الحالي هو قراءة في هذا الكتاب الذي يحمل عنوان «مع الركب الحسيني من المدينة إلى المدينة».

التعريف الإجمالي بكتاب «مع الركب الحسيني من المدينة إلى المدينة»

صدرت أجزاء الكتاب الستة حسب الترتيب التالي:

الجزء الاول: الإمام الحسين في المدينة المنورة ورحلته منها إلى مكة المكرمة، تأليف علي الشاوي في (٤٩٩) صفحة.

الجزء الثاني: الإمام الحسين في مكة المكرّمة، تأليف نجم الدين الطبسي، ٤٧٩ صفحة.

الجزء الثالث: وقائع الطريق من مكة إلى كربلاء، تأليف محمد جواد الطبسي، ٣٤٣ صفحة[٢].

الجزء الرابع: الإمام الحسين في كربلاء، تأليف عزت الله مولائي ومحمد جعفر الطبسي، ٥٤٥ صفحة.

الجزء الخامس: وقائع الطريق من كربلاء إلى الشام، تأليف محمد جعفر الطبسي، (٢٦١) صفحة.

الجزء السادس: الركب الحسيني في الشام ومنها إلى المدينة المنورة، تأليف

محمد أمين الأمين، (٥٢٠) صفحة.

لقد اهتمّت مواضيع هذا الكتاب بالعشر سنين الأخيرة من حياة الإمام الحسين ؛ أي مدة إمامته من عام ٥٠ هجري وحتى سنة ٦١ هجرية ، أما الجزءان الأخيران فقد دار الحديث فيهما حول أسرة الإمام في الكوفة والشام والمدينة.

أهم ميزات الكتاب

هنا أود الإشارة لأهمّ ما تفرّد به كتاب «مع الركب الحسيني»:

١ ـ صدر الكتاب تحت إشراف مركز دراسات حرس الثورة الإسلامية ومن الطبيعي أن تخرج أفكار الكتاب عن سياسة المركز ومؤسّسته.

٢ ـ تناول المؤلفون آراء وكلمات الإمام الخميني والشهيد مطهري في عاشوراء والإمام الحسين ؛ ومنها انطلقوا في قراءاتهم.

٣ ـ وصف الكتاب فاجعة كربلاء بـ «الثورة» والإمام الحسين بـ «الشهيد المنتصر».

٤ ـ أقحم بحث «علم الإمام» في صلب فلسفة عاشوراء، كشرط أساسي في فهم هدف الحسين فهماً صحيحاً.

٥ ـ يقترن نقل بعض الروايات والأحاديث بذكر أسس علم الدراية والحديث، وهو لا يخلو من الفائدة.

٦ ـ علاوة على كتب التاريخ والحديث والمقاتل هناك مراجعات أيضاً للكتب الفقهية، من قبيل ذكر رأي صاحب الجواهر في عاشوراء وعلم الإمام، ورأي المحقق الثاني في جامع المقاصد (١: ٢٦ ـ ٢٥).

٧ ـ اهتمّ الكتاب بشكل واضح بدور سبايا عاشوراء الرسالي، وذلك من خلال تأليف جزئين في هذا الموضوع هما : الخامس والسادس.

مع الركب الحسيني، عرض وتحليل

كتبت صفحات الكتاب تحت إشراف الأستاذ علي الشاوي، الذي بدأ مقدّمته للكتاب بهذا التساؤل: هل من جديد في ثورة الإمام الحسين؟ بعبارة أخرى: هل ثمة

حاجة لتأليف هذا الكتاب؟ ثم يسترسل الشاوي في طرح تساؤلاته البنّاءة حتى يقول: «إن ما يمكن أن أطمئن إليه هو أنّ هذا الكتاب جاء بشيء جديد، وأنه ليس محاولة مكرّرة في المكتبة الحسينية.. وأنّ ثمّ حاجة إليه. (١ : ٣٤).

الجزء الأول: الإمام الحسين في المدينة المنورة

يتصدّر هذا الجزء ـ وقبل الولوج في صلب موضوعه ـ مقالان: الأول عنوانه «حركة النفاق... قراءة في الهوية والنتائج» تناول تحكّم المنافقين بأمور المسلمين بعد وفاة الرسول □، مع الإشارة لمواضيع «حزب السلطة» «حزب بني أمية» و«منافقي أهل الكتب» و«منافقي المدينة» و«السقيفة وتداعياتها» و«خلافة عمر بن الخطاب» حتى «وصول معاوية السلطة».

أما في المقال الثاني، فكان الحديث حول منطق الحسين ومنهجيته كـ «شهيد منتصر» وما إلى ذلك من بحوث حول آفاق النهضة الحسينية، والتفكيك بين الإسلام النبوي والإسلام الأموي والبحث في موضوع عصر الظهور.

بعد ذلك، يطالعنا الفصل الأول بعنوانه «الإمام الحسين بعد أخيه الإمام الحسن»، هكذا تتعاقب فصول الكتاب بشيء من السنخية لما اعتادت عليه كتب التاريخ والمقاتل مع وقفات تحليلية للوقائع حتى دخوله إلى مكة المكرمة.

الجزء الثاني: الإمام الحسين في مكة المكرمة

يستعرض هذا الجزء من الكتاب تفاصيل ما جرى مع الإمام ومرافقيه من حوادث ووقائع طيلة أربعة أشهر هي مدة إقامته في مكة، وقد وضع المؤلف كتابه في ثلاثة أقسام، بعد مقدمة في طبيعة قبائل مكة. وذلك حسب الترتيب التالي:

الفصل الأول: نشاط الإمام في مكة، من قبيل إرسال السفراء، وبعث الرسائل وإلقاء بعض الخطب على الناس، وفي خاتمة الفصل هناك إجابات على أربعة أسئلة: ١ ـ لماذا أصرّ الإمام على ترك مكة أيام الحج؟ ٢ ـ هل بدّل الإمام إحرامه من عمرة التمتع إلى العمرة المفردة؟ ٣ ـ هل خرج الإمام من مكة سراً؟ ٤ ـ لماذا اصطحب الإمامُ النساءَ والصبية معه؟

الفصل الثاني: يتناول بالشرح والتفصيل التخطيطات الأموية خلال مدّة إقامة الحسين في مكة ـ سواء كان ذلك في مكة أو المدينة والكوفة والبصرة ـ مع الإشارة

لحادثة استشهاد عبدالله بن يقطر الحميري، واعتقال ميثم التمّار وهاني بن عروة.

الفصل الثالث: ذكرت فيه مواقف المسلمين لا سيما العبادلة الأربعة ومحمد بن الحنفية، محاوَلةً في الردّ على جملة من التساؤلات، منها: ١ ـ لماذا لم يلتحق عبدالله بن عباس بركب الحسين؟ ٢ ـ ما السبب في تخلّف محمد بن الحنفية عن ركب أخيه؟ ٣ ـ ماذا كان موقف ابن عمه وزوج أخته عبدالله بن جعفر؟ ٤ ـ ماذا قال عبدالله بن الزبير وعبدالله بن عمر وجابر الأنصاري وأبو سعيد الخدري وغيرهم في قرار الإمام الحسين ؟

الجزء الثالث: وقائع الطريق من مكة إلى كربلاء

يقع هذا الجزء في ثلاثة فصول، جاء في الأول منها ذكر علل اختيار الإمام للعراق وتوجّهه نحو الكوفة، وتمحور الحديث في الفصل الثاني حول مسلم بن عقيل، ومن كان على خطّ الحركة الحسينية في الكوفة، أما الفصل الثالث فقد تناول قصص التحاق بعض أصحاب الحسين بركبه خلال الطريق، مع ذكر ١٧ موضعاً مرَّ بها الإمام في هذه الرحلة. وقبل الختام ورد ذكر أحوال «طائفة أخرى من أصحاب الإمام ممّن التحق به خلال الطريق»، ويظهر أنّ ما ورد من أسماء هنا لم تكن دقيقةً من قبيل الإسم الموضوع (وهب بن وهب) زعماً بأنه من جملة شهداء عاشوراء (٣: ٢٩٣ ـ ٢٩١).

الجزء الرابع: الإمام الحسين في كربلاء

يشرح هذا الجزء تفاصيل ما دار مع الحسين وركبه منذ وصولهم كربلاء وحتى ظهيرة عاشوراء، وإذا استثنينا الضعف الموجود في هذا الجزء وغيره من ناحية المراوحة بين الروايات المعتبرة وغير المعتبرة، فإنّ هذا الجزء لا يخلو من الفائدة الحتمية، كتقديمه إحصائية بثمانية وثلاثين رجلاً التحقوا بركب الإمام أثناء تواجده بكربلاء، أو «استعراضه لشهداء عاشوراء من خلال النصوص الروائية»، والأهم من ذلك ذكر خمسة عشر وصفاً ولقباً لهم، مع إيراد أوصاف وألقاب الجانب الآخر من جيش الأمويين، وهو ما يربو على الثلاثين لقباً.

لقد استعرض هذا الجزء ـ مضافاً للأرقام والإحصائيات والعناصر المكوّنة لجيش الأمويين ـ بعض الأسئلة المحورية، منها: ١ ـ هل اشترك أهل الشام في واقعة

الطف؟ ٢ ـ هل التحق ثلاثون رجلاً بالإمام يوم عاشوراء؟ ٣ ـ كيف كانت صلاة الإمام ظهر عاشوراء؟ ٤ ـ هل كان لعليّ الأكبر ذرية؟ ٥ ـ هل قتل عمر في واقعة كربلاء؟ ٦ ـ من هو «العباس الأصغر» وابن مَنْ؟ ٧ ـ ما نوع أسطورة فضّة والأسد؟

الجزء الخامس: وقائع الطريق من كربلاء إلى الشام

يقع هذا الجزء في قسمين، جاء الأول منهما متمّماً للجزء السابق (الرابع) (١٧ ـ ٨٠)، ويسرد الثاني ما حلّ بأهل بيت الحسين وذوي الشهداء بعد الفاجعة وحتى دخولهم الكوفة ومنها إلى الشام (٨١ ـ ٢٠٨).

وقد غلب على هذا الجزء الاستشهاد بالروايات الضعيفة وغير المعتبرة أكثر من غيره، وفضلاً عن إثبات روايات البحار أو معالي السبطين وغيرهما، هناك أيضاً استشهاد بنصوص بعض الكتب الضعيفة من قبيل أسرار الشهادة، نور العين في مشهد الحسين، ومنتخب الطريحي! ومجمل القول: إن الكتاب ملآن بالروايات الموضوعة والمحرّفة، وكأنّه كُتب لعامة الناس، أو ليُقرأ على المنابر فيكون الخطباء أكثر تأثيراً في الحاضرين وإبكائهم.

مع هذا كله، لا يخلو الكتاب من فوائد عقلية ونقلية، لاسيما في بعض النقل عن علماء الرجال أو الفقهاء ومناقشة آرائهم، والمؤسف هنا إهمال الكتاب آراء المحقّق التستري (الشوشتري) ـ صاحب قاموس الرجال ـ الأمر الذي أخلّ بجودة المضمون ودقة البحث، فليس صواباً أنْ ينقل عن (تنقيح المقال) دون مراجعة قاموس الرجال في نقد وتصحيح التنقيح.

الجزء السادس: الركب الحسيني في الشام، ومنه إلى المدينة المنورة

يستعرض الجزء الأخير من كتاب (مع الركب الحسيني) الوقائع التاريخية لذوي الشهداء، والأهم من ذلك موضوع حملة الرسالة الحسينية ودورهم في الشام، ومنها إلى المدينة المنورة، والكتاب في صورته الإجمالية متسلسل ومنسجم، مع دقة وإتقان في البحث والدراسة، باستثناء بعض جوانبه التي لم تخلُ من التمحّل والتكلّف، من قبيل ما ورد عن أخبار الطفلة المعروفة والمنسوبة للإمام الحسين (رقية)، أو ما يخصّ موضوع عودة أهل بيت الحسين من الشام إلى كربلاء مرةً أخرى.

ويتصدّر هذا الجزء مدخل في التعريف بيزيد والآراء في سلوكه وشخصيته،

وفي ذلك استقراء واسع ودقيق ينمّ عن متابعة وتحقيق فاحص يصعب تحصيله في كتاب آخر.

على أية حال، فالمؤاخذات على هذا الجزء وسابقه عديدة يُجزي عن ذكرها ما أثبتّه في كتابي: دراسة في تحريف عاشوراء وتاريخ الإمام الحسين (تحريف شناسي عاشورا وتاريخ إمام حسين)، إلى غير ذلك من المقالات المطوّلة، فلا أرى ضرورة للتكرار في هذه العجالة، وكما يقال: «العاقل تكفيه الإشارة»[٣].

* * *

الهوامش

١ ـ سربداران أو (رؤوس على المشانق): أسرة من سبزوار حكمت في القرن الثامن الهجري أوّلها خواجة عبدالرزاق وآخرها خواجة علي. والقزلباش: جماعة من جيش الشاه إسماعيل الصفوي، وتطلق على الصفوية من أتباع الشاه إسماعيل عموماً وعلى مذهبهم أيضاً. وتعني أصحاب الرؤوس الحمراء؛ لأنهم كانوا يضعون على رؤوسهم قلانس حمراء [المترجم].

٢ ـ وقد صدرت الأجزاء الثالثة الأولى بالفارسية بترجمة عبدالحسين بينش.

٣ ـ راجع: مجلة آينة پژوهش، آذر واسفند ١٣٨١هـ ش، العدد الخاص بالإمام الحسين. المقالات «بازخواني فرهنك عاشوراء» و«كتابشناسي توصيفي ـ انتقادي پيرامون تحريف هاى عاشوراء» أيضاً: مجلة علوم حديث، شتاء ١٣٨١هـ ش، العدد ٢٦، مقال «بازخواني چند حديث مشهور در باره عاشوراء» كذلك تراجع: مجلة فرهنك كوثر الأعداد: ٥٢، ٥٣، ٥٤. في مقالة مجزّأة «عوامل وانكيزه هاى تحريف در تاريخ عاشوراء». وقد جمعت عناوين هذه المقالات في الكتاب المذكور.

الموسوعات الإسلامية، قراءة في كتاب
موسوعة علماء العرب والمسلمين

السيد مصطفى مطبعة جي الإصفهاني (*)

ترجمة: فرقد الجزائري

- موسوعة أعلام العلماء والأدباء العرب والمسلمين
- تونس: الألسكو (المنظمة العربية للتربية، والثقافة والعلوم)

يعدّ النخب والمفكرون ثروات كلّ أمّة، وقد صنعوا تاريخ الأمم وثقافتها، إذ تولّوا مهمة نقل التجارب، وصياغة المثل لمختلف الطبقات الاجتماعية، ورسم مسار الحركة الثقافية، كما يعدّ مفكرو كلّ قوم، فخرهم وعزّهم، ويحدث شرخ كبير في البناء الاجتماعي والثقافي إذا ما استبعدوا.

وقد لاقى التوجّه إلى الأشخاص البارزين، وتناول قصص حياتهم، والتأكيد على تجاربهم اهتماماً منذ سالف العصور؛ ولذلك نشأ علم الرجال، والتراجم، والأعلام في الثقافة الإسلامية، وقد طُرح علم الرجال، الذي يقدّم بيوغرافيا رموز المجتمع، في إطار كتب «Whois who» في الدول النامية، لكنّه بقي في قوالبه التقليدية في العالم الإسلامي؛ ولم يتطوّر في ضوء المعطيات الحديثة.

ويواجه الشباب الإيرانيون فقراً معلوماتياً وجهلاً بعلمائهم، وقد انتهى هذا

(*) باحث في الحوزة والجامعة، ومختص في مجال الكتب والإصدارات.

الجهل والنقص بهم إلى أزمات اجتماعية، أدّت إلى انفصال الجيل الحالي عن تأريخه الماضي. وقد سبّب هذا الجهل ضعفاً في التعامل بين النخب، وحتى انقطاعاً في هذا التعامل وعدم مبادلة المعلومات بين الدول الإسلامية. فقد ألّفت كتب كثيرة للتعريف بالعلماء، لكنّها إمّا توقّفت في منتصف الطريق، أو أنتجت عملاً هزيلاً.

وعلى الرغم من ذلك، طبع مؤخراً كتاب «موسوعة أعلام العلماء والأدباء العرب والمسلمين»، وقد لوحظ فيه كثير من التجارب السابقة، ويعتبر أفضل نسبياً من الأعمال الإيرانية وغير الإيرانية الأخرى، ويدعم هذا المشروع، الذي خطط أن يكون في خمسين مجلداً، من قبل «الألسكو»، (المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم)، التابعة لجامعة الدول العربية، ومقرّها في تونس، ويشرف على العمل مجموعة أساتذة من لبنان، وكازاخستان، ومصر، والسعودية، وسوريا، وتونس، والهند، وإيران[١]، بصفتهم الهيئة العلمية للمشروع.

مع نهاية العام الأول من عمل المشروع، أصبح عدد المجلدات الصادرة، ثمانية مجلدات، ومن المتوقع أن ينشر في كلّ عام عشرة مجلدات أخرى، أي بناء على مخطط المشروع، يجب أن يتم نشر الموسوعة خلال خمس إلى سبع سنوات.

يشمل المجلد الأول ٢١٢ اسماً، ضمن ٧٠٢ صفحة، حيث يبدأ من الاسم «آلابري، أبو الحسن محمد بن الحسن»، إلى الاسم «الأسير، يوسف بن عبد القادر الحسيني». ويحتوي المجلد الثاني على ٢١٠ أسماء، في ٦٤٠ صفحة، أي من الاسم «أبو عمر، حمد بن محمد بن الحجاج»، وحتى «أيوب، كامل». فيما يتألّف المجلد الثالث من ٢٤٦ اسماً، في ٧٦٠ صفحة، أي من «بابّا» إلى «بكير، عبد الله». وفي المجلد الرابع من هذه الموسوعة ٢٦٢ اسماً، ضمن ٨٤٦ صفحة، أي من الاسم «البلادي البحراني، أحمد»، إلى «الثوري». ويحتوي المجلد الخامس ١٩٢ اسماً، في ٦٣٢ صفحة، أي من «ابن جابر الأندلسي، محمد بن أحمد بن علي الهواري الأندلسي»، إلى «الجيلي، أبو الفضل أحمد بن صالح بن شافع». ويتألّف المجلد السادس من ١٣٥ اسماً، في ٤٨٨ صفحة، من «ابن حاتم اليامي، محمد الهمداني»، إلى «الحسيني الموسوي الجدحاء حفصي البحراني، أحمد بن عبد الرؤوف». وقد نشر المجلد السابع

في ٤٣٨ صفحة، تحتوي على ١٦٢ اسماً، من الاسم «ابن الحشاء، أبو جعفر أحمد بن محمد»، إلى «الحبري، أبو عثمان سعيد بن اسماعيل». ويقع المجلد المنشور الأخير في ٦٨٨ صفحة، ويشمل ١٨٩ اسماً، من «ابن خاتمة الأنصاري، أبو جعفر أحمد بن علي»، إلى «الخيري ناصر، ابن جوهر بن مبارك».

وتحت كل من الحروف «أ» ٤٢٢ اسماً، و«الباء» ٣٤٦ اسماً، و«التاء» ١٤٠ اسماً، و«الثاء»٢٢ اسماً، و«الجيم» ١٩٢ اسماً، و«الحاء» ٢١٦ اسماً، و«الخاء» ١٨٩ اسماً، وهو المجلد الثامن من الموسوعة.

ومن مجموع ٢١٢ اسماً، في المجلد الأول، يختصّ ٣٢ منها بالشخصيات الإيرانية الشيعية، وهم: آغا بزرك الطهراني؛ وآل الصدر؛ وآل صفا، ومحمد بن جابر بن الحاج طالب؛ وآل طاووس، أبو الفضائل أحمد بن موسى؛ وآل كاشف الغطاء، جعفر الجناحي؛ وآل محيي الدين، عبد الرزاق ابن الشيخ أمان؛ والآملي، حيدر بن علي؛ والأبرقوهي، أبو المعالي أحمد ابن إسحاق؛ والأبهري، أثير الدين المفضل بن عمر؛ والأبهري، أبو بكر محمد بن عبد الله بن صالح؛ والأحسائي، أحمد بن زين الدين؛ وابن الأخرم، أبو عبد الله محمد بن يعقوب؛ والأرجاني، أبو بكر ناصح الدين أحمد بن محمد؛ والأردبيلي، جمال الدين يوسف بن إبراهيم؛ والأردبيلي، أبو محمد نور الدين فرج؛ والاسترآبادي، محمد أمين بن محمد شريف؛ والاسترآبادي، جمال الدين الحسن بن محمد بن الحسن؛ والاسترآبادي، أبو محمد الحسن بن رضي الدين محمد؛ والاسترآبادي، محمد رضي الدين بن الحسن؛ والاسترآبادي، أبو نعيم عبد الملك بن محمد؛ والاسفراييني، أبو إسحاق إبراهيم بن محمد؛ والاسفراييني، عصام الدين إبراهيم بن محمد بن عربشاه؛ والاسفراييني، أبو حامد بن أبي طاهر؛ والاسفراييني، عماد الدين شاهبور بن طاهر؛ والاسفراييني، أبو عوانة يعقوب بن إسحاق؛ والإسفزاري، أبو حاتم المظفر بن إسماعيل؛ والإسكاف، أبو القاسم عبدالجبار بن علي حسكان؛ والإسكافي، أبو عبد الله محمد بن عبد الله الخطيب؛ وأبو إسماعيل الأنصاري، عبد الله بن محمد بن علي؛ والإسماعيلي، أبو بكر أحمد بن إبراهيم بن إسماعيل؛ والاسماعيلي، أبو بكر محمد بن مهران؛ والأسود الفندجاني، الحسن بن

أحمد بن أبي محمد.

ملاحظات حول الموسوعة

ويثير عدم وجود شخص إيراني واحد بين مؤلّفي هذا المشروع الثقافي الكبير، العجبَ والتساؤل، فكتّاب الأسماء الإيرانية والشيعية من تونس والجزائر وتركيا ومصر ولبنان. في حين يدّعون بأنّ هذا العمل ينجز باستشارة سبعين جامعة ومركز علمي عربي وإسلامي وعالمي، وبمساهمة أكثر من ألفي أستاذ ومتخصّص في مختلف المجالات. ولا نقصد بأنّ الإيرانيين يقدّمون عملاً أفضل من غيرهم، لكن بما أنّهم ينتمون إلى جغرافيا وتاريخ محدّدين، يكون رأيهم في ذلك المجال الخاص أدقّ وأصحّ من غيرهم، ويمكننا ملاحظة هذا الأمر بوضوح في ما كتب حول العلماء الإيرانيين والشيعة؛ فبعض المعلومات في هذه الموسوعة ناقصة، وبعض التحليلات خاطئة، والتحيّز العربي واضح[٢]، لكن لا يسع المقام لتناوله.

وتنشر هذه الموسوعة بشكل تدريجي، وستتصدر كتب الجامعات ومراكز البحوث وواجهة المكتبات خلال عدة أعوام، وفي جملة واحدة: ستكون مصدر الباحثين في العالم العربي.

ويبدو أن الشخصيات الإيرانية والشيعية سوف تقدّم كما يحلو للبعض، كما روّجوا لكذبة «الخليج العربي» الكبيرة في إعلامهم؛ لذلك على الجهات المعنية تدارك الموقف ومعالجة الأمر قبل فوات الأوان، كي تلحظ الإصلاحات والاستدراكات الضرورية في هذه الموسوعة.

* * *

الهوامش

[١] ـ ذكر اسم الدكتور محمد علي آذرشب من أساتذة جامعة طهران ضمن أسماء الهيئة العلمية

المشرفة على هذا المشروع.

[٢] ـ للأسف، ينظر بعض إخواننا العرب في الدول العربية إلى كل شيء وكل شخص ـ سواء كان من ذوات الأرواح أو الجمادات . بمنظار عربي وعروبي، ابتداء من الأشياء والأدوات والنظام الجمهوري والنفط والخليج، وصولاً إلى ابن سينا والفارابي.

قسيمة الاشتراك

مجلة نصوص معاصرة

☐ أفراد ☐ مؤسسات

اسم المشترك : ....

العنوان الكامل : ....

....

الهاتف : .... فاكس : ....

مدة الاشتراك : .... ابتداء من : ....

المبلغ : .... عدد النسخ : ....

نقداً إلى : .... شيك مصرفي : ....

التاريخ : .... التوقيع : ....

الاشتراك السنوي

لبنـــان :	☐ للأفراد ٢٠٠٠٠ ل.ل	☐ للمؤسسات ٥٠٠٠٠ ل.ل (خالصة أجور البريد)
سائر الدول:	☐ للأفراد ٥٠ دولاراً	☐ للمؤسسات ١٠٠ دولار (خالصة أجور البريد)

ثمن النسخة

➢لبنان ٥٠٠٠ ل.ل ➢سوريا ١٢٥ ل.س ➢الأردن ٢/٥ دينار ➢الكويت ٢ دينار ➢العراق ٢٥٠٠ دينار ➢الإمارات العربية ٢٥ درهماً ➢البحرين ٢ دينار ➢قطر ٢٠ ريالاً ➢السعودية ٢٠ ريالاً ➢عمان ٢ ريال ➢اليمن ٣٥٠ ريالاً ➢مصر ١٠ جنيهات ➢السودان ١٠٠ دينار ➢الصومال ١٥٠ شلناً ➢ليبيا ٥ دنانير ➢الجزائر ٢٥ ديناراً ➢تونس ٢/٥ دينار ➢المغرب ٣٠ درهماً ➢موريتانيا ٤٥٠ أوقية ➢تركيا ١٥٠٠٠ ليرة ➢قبرص ٥ جنيهات ➢أمريكا وأوروبا وسائر الدول الأخرى ١٠ دولار.

Nosos Moasera

2 th YEAR – NO. 8 , Autumn , 1427 - 2006

Correspondence:

To the office of the Editor-in-chief

P.O.Box: 25 \ 327 Beirut – Lebanon

E-mail: info@nosos.net